

# Ursprünge der Ordnung

—

## Die logischen Grundlagen des Neukonfuzianismus im Frühwerk Mou Zongsans

Abhandlung  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der  
Universität Zürich

vorgelegt von  
Rafael Suter

von Gränichen/Aargau

Angenommen im Frühjahrssemester 2011 auf Antrag von  
Herrn Prof. Dr. Robert H. Gassmann  
und  
Herrn Prof. Dr. Wolfgang Behr.

Zürich 2011



## INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG.....	1
1.1 Prozess, Ordnung und Bedeutung – .....	2
Die angelsächsische Verbindung: Russell, Whitehead und Mous Weg zu Kant.....	2
1.2 Neue Perspektiven auf die Moralmetaphysik: Mous Frühwerk als erkenntnistheoretische Grundlegung des Neukonfuzianismus.....	9
2 Mous Philosophieren zwischen Rezeption und Kreativität.....	12
2.1 Mou Zongsans Sprache zwischen Tradition und Innovation .....	12
2.2 Philosophieren im China der Dreissiger und Vierziger Jahre: Grenzen der Rezeption.....	13
2.3 Mous Verhältnis zur Tradition .....	14
3 Zum Vorgehen der vorliegenden Untersuchung .....	14
3.1 Spezifische Schwierigkeiten einer Mou-Lektüre: Mous Schriften als Phänomen des Übergangs .....	15
3.2 Anspruch und Grenzen der vorliegenden Untersuchung.....	16
4 Zu den Gegenständen der vorliegenden Untersuchung.....	17
4.1 Der Aufbau der vorliegenden Arbeit.....	18
I. TEIL: MOUS BESCHÄFTIGUNG MIT DER LOGIK: KONTEXTE UND TEXTE .....	21
1. Kapitel: Mou Zongsans Weg zur Logik .....	21
1.1 Die Zeit vor Mou: Philosophie und Wissenschaft und die Anfänge des Neukonfuzianismus in den späten Zwanziger, frühen Dreissiger Jahren .....	21
1.2 Der Gegensatz von »formalem« Frühwerk und »praktischem« Spätwerk: Mous eigene Einschätzung seiner frühen Arbeiten.....	23
1.3 China und die Naturwissenschaft: Mou Zongsans frühes Interesse an der Kosmologie und der Gedanken der Eigengesetzlichkeit der Logik.....	25
1.4 Die Ablehnung der materialistischen Dialektiker und die Richtigstellung der Dialektik aus der Perspektive der Eigengesetzlichkeit der Logik .....	30
2. Kapitel: Mous Schriften in ihren Kontexten .....	37
2.1 Spuren zeitgenössischer chinesischer Denker in Mous Frühwerk .....	37
2.2 Mous Publikationen zu den Bereichen Logik und Erkenntnislehre (bis zur <i>Kritik des erkennenden Bewusstseins</i> 1956/7) .....	48
2.3 Mou Zongsans Verhältnis zur chinesischen Tradition .....	70
2.4 Mous Anschlüsse an traditionelles Schrifttum: Philosophische Argumentation und ideengeschichtliche Authentizität.....	77
II. TEIL: DIALEKTIK UND LOGIK – DIE THEORETISCHEN GRUNDLAGEN DER PHILOSOPHIE MOU ZONGSANS .....	83
1. Kapitel: Natur, Symbol und Gegenstand.....	83
1.1 Die Bedeutsamkeit der Welt: von der <i>Yijing</i> -Kosmologie zum Symbolbegriff .....	83
1.2 Mous Adaption von Whiteheads Symbolismus .....	85
1.3 Der formallogische Hintergrund: Extension und Intension und das Problem der Identität.....	91
1.4 Kuijis Analyse der <i>dharma</i> als Theorie der Symbolisierung ( <i>Norm der Logik</i> 1941).....	94
1.5 Vom Symbol zum Urteil: endoseme und alloseme Bedeutung.....	96
1.6 Zusammenfassung des ersten Kapitels.....	99
2. Kapitel: Apriorizität und Dialektik .....	100
2.2 Dichotomie, Dialektik und Denkgesetze.....	103
2.2.1 Das Identitätsgesetz.....	104
2.2.2 Das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs .....	107
2.2.3 Das Gesetz des ausgeschlossenen Mittelglieds .....	109
2.2.3 Die weitere Entwicklung des Begriffs der Denkgesetze .....	110
2.3 Die Entwicklung des Begriffes des Apriorischen bei Mou Zongsan .....	114
2.3.1 Der Begriff des Apriorischen in den frühen Aufsätzen.....	114
2.3.2 Der Begriff des Apriorischen in »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis <i>a priori</i> « (1937).....	116
2.3.3 Die Logik als das <i>a priori</i> Legislative ( <i>fǎchéng</i> 法成) der Gesetze der Form .....	123
2.3.4 Von der transzendentalen Funktion der Vernunft in der <i>Norm der Logik</i> zum logischen Ich in der <i>Kritik des erkennenden Bewusstseins</i> .....	126

2.4 Zusammenfassung des zweiten Kapitels .....	130
3. Kapitel: Die Transzendentalität und Apriorizität der Logik .....	132
3.1 Die Logik liegt im Denken, nicht im Sein .....	132
3.2 Vernunftgesetze und die Notwendigkeit in der Logik .....	133
3.3 Die Sätze der Logik sind bloss propositionale Funktionen .....	135
3.4.1 Die Wahrheitswerte Wahr und Falsch sind die Voraussetzung der Wahrscheinlichkeitslehre, nicht deren Spezialfall .....	139
3.4.2 Die Logik ist nicht gleichzusetzen mit den Formalismen zu ihrem Ausdruck .....	140
3.4.3 Logik ist nicht gleich Syntax .....	140
3.5 Die Selbständigkeit der Logik .....	141
3.5.1 Die Logik als »Taktung« ( <i>zé</i> 則) des Stroms kognitiven Erlebens ( <i>yìshí shēnghuó</i> 意識生活) .....	141
3.5.2 Die Zirkularität der Logik .....	143
3.6 Die formale Deduktion der logischen Begriffe .....	143
3.6.1 Die Wahrheitswertsysteme: Mou Zongsans Aussagenlogik .....	143
3.7 Das qualitativ-quantitative System der <i>Norm der Logik</i> : Mous Prädikatenlogik .....	146
3.7.1 Verallgemeinerung und Extensionalität .....	147
3.7.2 Universale und partikuläre Aussage, Extensionalisierung und Existenz .....	147
3.8 Zusammenfassung von Kapitel 3 .....	149
4.1 Mous Schlussbegriff und seine Bezüge zur Nur-Bewusstseinslehre .....	151
4.2 Mous »Vorschlag« zum Problem der Vermittlung intensionaler und extensionaler Gegenstände .....	152
4.2.1 Gerichtete und ungerichtete Sätze .....	152
4.2.2 Die intuitive Bezeugung des Urteils und das Herabsinken in die subjektlose Schau ( <i>zì wǒ kǎnxiàn</i> 自我坎陷) .....	153
4.2.3 Bedeutung als Gehalt und die formalen Gegenstände .....	154
III. TEIL: LOGIK UND ONTOLOGIE .....	157
1. Kapitel: Mous Beschäftigung mit der aristotelischen Logik .....	157
1.1 Einleitende Bemerkungen .....	157
1.2 Mous Beurteilung des Status der »Logik« bei Aristoteles .....	158
1.3 Die theoretischen Prämissen von Mous Interpretation von Aristoteles' Lehre vom Urteil: Ontologie und Kategorienbegriff .....	162
1.3.1 Die Substanz .....	163
1.3.2 Quantität .....	169
1.3.3 Relation .....	170
1.4 Aristoteles' Lehre von den Gegensätzen und vom Satz .....	171
1.4.1 Sätze und Gegensätze .....	174
1.4.2 Gegensätzlichkeit: Sätze und Begriffe .....	176
1.4.3 Die Opposition von partikulären und universalen Sätzen .....	176
1.4.4 Von den notwendigen Beziehungen zwischen Sätzen: Vom Satz zum direkten Schluss .....	178
1.5 Mous »Befreiungsschlag« für die Subjekt-Prädikatlogik .....	178
1.5.1 Gegen eine <i>logisch</i> begründete Überlegenheit der Relationenlogik .....	181
2. Kapitel: Mou Zongsans Anschluss an die buddhistische Logik ( <i>hetuvidyā</i> ): die Bedeutungsfunktion als Grundstruktur der Subjekt-Prädikatlogik .....	184
2.1 »Gegebenheit« ( <i>fǎ</i> 法 – <i>dharma</i> ) und Urteil .....	184
2.2 Die Urteilslehre nach Dignāga und deren Deutung durch Kuiji .....	184
2.3 Der Subjekt-Prädikatsatz .....	185
2.3.1 Die Klärung der Funktion von Subjekt und Prädikat mithilfe der <i>hetuvidyā</i> ist kein Vergleich derselben mit der aristotelischen Logik .....	185
2.3.2 Die Elemente: Subjekt und Prädikat gegenüber »Gegenstand« und »Bedeutung« .....	186
2.3.3 Die drei Dimensionen des Verhältnisses von »Gegenstand« und »Bedeutung« .....	190
2.3.4 Das Urteil als Gegenstandsbezug im Denken .....	194
2.3.5 Zusammenfassung: Mous Interpretation des Urteilsbegriffes bei Kuiji: das Urteil als Akt des Bedeuten .....	196
3 Die Entwicklung von Mous Beschäftigung mit den direkten Schlüssen .....	199
3.1 Direkte Schlüsse und Inkonsistenz: Das Problem Jin Yuelins .....	199
3.1.1 Jin Yuelins Beispiel .....	199
3.1.2 Jin Yuelins Lösungsansatz .....	200
3.1.3 Mous Vorschlag in »Logik und dialektische Logik« (1934) .....	201
3.2 Mous Aufsatz über die direkten Schlüsse von 1936 .....	204
3.2.1 Abgrenzungen: Logik und Ontologie .....	204

3.2.2 Dichotomie und Rückführung der direkten Schlüsse auf die Binnenstruktur des Urteils .....	205
3.2.3 Der Zusammenhang von Quantifizierung und Distribuiertheit von Subjekt und Prädikat .....	208
3.2.4 Mous Erörterung des Zusammenhangs von universalen und partikulären Sätzen konträrer Qualität .....	211
3.3 Die Analyse der direkten Schlüsse in »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« (1936) .....	224
3.3.1 Das Verhältnis der universalen Sätze entgegengesetzter Qualität .....	224
3.3.2 Zum Verhältnis der entgegengesetzten partikulären Sätze .....	229
3.3.3 Das Verhältnis von Sätzen entgegengesetzter Quantität und Qualität .....	230
3.3.5 Neuerungen in der redigierten Version von »Die Bedeutung der Frage der Existenz des Subjekts« ( <i>Norm der Logik</i> , 1941) .....	234
3.4 Die aristotelischen Satztypen und direkten Schlüsse in der <i>Norm der Logik</i> (1941) .....	234
3.4.1 Die Theorie der direkten Schlüsse nach der <i>Norm der Logik</i> und die Lösung von Jin Yuelins Problem .....	234
3.4.2 Der Katalog der direkten Schlüsse .....	236
3.4.3 Das Problem: der nichtdefinite Subjektterm .....	237
3.4.5 Das Prinzip der Distribuiertheit als Beurteilungskriterium für die Korrektheit direkter Schlüsse .....	241
3.4.6 Die Lösung von Jin Yuelins Problem: Der Schluss aus konsistenten Prämissen auf damit inkonsistente Konklusionen ist ungültig .....	242
4 Der Status der Existenz in der Logik .....	244
4.1 Die Diskussion der Frage der Existenz in den beiden Fassungen von »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« von 1936 und 1941 .....	244
4.2 Russell zu den universalen und partikulären Aussagen der klassischen Logik und zum Begriff der Existenz und die Folgen für die Interpretation des Urteilsquadrats .....	245
4.3 Mou Zongsan zum Status der »Existenz« in der Logik .....	248
4.4 Jin Shengtan und Chan, literarische Fiktion und Kōan: Buddhistische Inspirationen zu Mou Zongsans Begriff der logischen Existenz .....	250
4.4.1 Die Anregung: Ein Kōan und ein Gedicht zum »Bewusstsein der Anderen« .....	250
4.4.2 Mous Überlegungen zur Existenz in der Logik: ideale und reale Existenz .....	255
4.4.3 Der Samadhi des freien Spiels als Metapher für die Beliebigkeit der Zeichenwahl für die Aufzeigung der logischen Form .....	263
4.5 Zur Frage des Verhältnisses zwischen bejahender universaler und verneinender partikulärer Aussage und dessen Begründbarkeit mithilfe des »Existenzprinzips« .....	267
4.5.1 Für eine Erklärung der direkten Schlüsse sind die Prinzipien der Quantität und Qualität hinreichend .....	267
4.5.2 Das Widerspruchsverhältnis zwischen universaler und partikulärer Aussage konträrer Qualität ist nur aufgrund des Extensionalitätsprinzips möglich .....	268
4.5.3 Warum das Existenzprinzip den Widerspruch zwischen A und O nicht begründen kann: formale Darstellung .....	271
4.6 Zur Kategorizität oder Hypothesizität universaler Aussagen .....	272
4.6.1 Die Frage nach dem kategorischen oder hypothetischen Charakter von Sätzen ist nicht Gegenstand der Logik .....	273
4.7 Generalisierte Sätze und die klassischen Satztypen (A, E, I, O) .....	274
4.7.1 Die Verhältnisse der generalisierten Sätze entsprechen nicht den Relationen der aristotelischen Satztypen .....	275
4.7.2 Mous Diskussion der generalisierten Sätze in der <i>Norm der Logik</i> .....	277
4.7.3 Das Verhältnis von Falschheit und Negation: Der logische Falschheitsbegriff muss funktional, nicht semantisch begründet sein .....	278
4.7.4 Zum Verhältnis partikulärer Aussagen konträrer Qualität: Das Problem des negativen (unbestimmten) Urteils .....	279
4.7.5 Das Induktionsproblem: Die Verknüpfung der apriorischen Struktur von Satzverknüpfung und Bedeutungsfunktion im induktiven Schluss .....	282
5 Abschliessende Bemerkungen und Ausblick .....	285
BIBLIOGRAPHIE .....	289
1. Werke von Mou Zongsan .....	289
2. Weitere Literatur .....	292
3. Buddhistische Primärquellen .....	298



## Einleitung

Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995) gilt als einer der bedeutendsten Vertreter des zeitgenössischen Neokonfuzianismus oder Neokonfuzianismus<sup>1</sup>. Sein Werk zeichnet sich sowohl durch seinen Umfang als auch durch seine thematische Breite aus. Beides ist Mous ambitioniertem Vorhaben geschuldet, nicht nur eine chinesische Geistesgeschichte zu verfassen, sondern die eigene Tradition philosophisch zu systematisieren und zu aktualisieren. Den Konfuzianismus, der ihm als das »Rückgrat« der chinesischen Philosophie gilt, begreift er dabei als eine »Moralmetaphysik«<sup>2</sup>. Deren Ausformulierung verfolgt Mou in seinem Spätwerk in intensiver Auseinandersetzung mit Kants kritischer Philosophie.

Der Ursprung des Neokonfuzianismus als Reaktion auf den Antitraditionalismus vieler Vertreter der Bewegung des Vierten Mai hat dazu geführt, dass seine Verfechter, die sich als Fürsprecher der Tradition verstehen, ihre eigene Aufgabe gerade darin erkennen, deren Modernisierbarkeit zu erweisen. Mous Entwurf einer Moralmetaphysik lässt sich somit unter dem Gesichtspunkt der Frage betrachten, inwiefern ein neuer Konfuzianismus die seit den Zwanziger Jahren als unverzichtbare Voraussetzungen der Moderne anerkannten Errungenschaften von Demokratie und Wissenschaft nicht nur zu übernehmen, sondern aus sich selbst heraus zu begründen vermag. Diese historische Situierung von Mous Denken hat dazu geführt, dass in der Forschung zwei Aspekte in den Vordergrund gerückt sind: seine Konstruktion »der« chinesischen Philosophie als »Moralmetaphysik«<sup>3</sup> zum einen und die Frage nach einer chinesischen Moderne zum anderen. Dabei gilt im chinesischsprachigen Raum das Interesse vorrangig Mous neokonfuzianischer Moralphilosophie. Seinem Versuch der Begründung einer »konfuzianischen Moderne« widmet sich die umfangreiche Untersuchung Olf Lehmanns<sup>4</sup>. Dies tun in einem gewissen Sinne auch die Arbeiten Hans-Rudolf Kantors<sup>5</sup> oder Stephan Schmidts<sup>6</sup>, wenn sie der Frage nachgehen, wie Mou die etwa von Habermas für den Modernebegriff als zentral herausgestellte kritische Philosophie Kants

---

<sup>1</sup> Chin. *dāngdài xīnrúxué* 當代新儒學, auch *xīnrújiā* 新儒家.

<sup>2</sup> Chin. *dàodé xíng'érshàngxué* 道德形而上學.

<sup>3</sup> Mous Kant-Rezeption im Rahmen der sogenannten »Moralmetaphysik« ist Gegenstand von Antje Ehrhardt Piolettis *Die Realität des moralischen Handelns: Mou Zongsans Darstellung des Neokonfuzianismus als Vollendung der praktischen Philosophie Kants* (Frankfurt a.M., u.a.: Lang, 1997).

<sup>4</sup> Olf Lehmann, *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003. Die detaillierte Auseinandersetzung Lehmanns mit Mous Rezeption der praktischen Philosophie Kants und ihren theoretischen Voraussetzungen stellt diese als philosophisch wenig fruchtbar dar.

<sup>5</sup> Kantor skizziert in seiner Dissertation Mous Versuch, das System der dogmatischen Klassifizierung der verschiedenen Lehrmeinungen (*pànjiao* 判教) der buddhistischen *Tiāntái*-Schule für seinen philosophischen Entwurf einer »runden Lehre« (*yúnjiao* 圓教) der Unendlichkeit zu aktualisieren. Ihre Aufgabe sieht Mou darin, die Kluft zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft zu überbrücken, welche er in Kants Transzendentalphilosophie ortet. Vgl. Hans-Rudolf Kantor, *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi (538–597) und der philosophische Begriff des »Unendlichen« bei Mou Zongsan (1909–1995) – Die Verknüpfung von Heilslehre und Ontologie in der chinesischen Tiantai*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, S. 434–451, bes. S. 441.

<sup>6</sup> In »Der grosse Chinese von Königsberg« – Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhunderts« analysiert Stephan Schmidt die Funktion der Kant-Rezeption bei Mou Zongsan. Dabei beleuchtet er systematische Schwierigkeiten von Mous Rezeption in ihrem Verhältnis zu strategischen Aspekten seiner Auseinandersetzung mit Kant. (Der Aufsatz ist erschienen in der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie* 33, 2008, S. 5–29.) »Mou Zongsan, Hegel, and Kant: The Quest for Confucian Modernity« (*Philosophy East and West* 61.2, 2011, S. 260–302) geht in eine ähnliche Richtung und untersucht die Beweggründe von Mous Unterfangen, die traditionelle »chinesische« Philosophie geradezu anachronistisch als eine Philosophie der *Autonomie* des »Moralsubjekts« zu erfassen.

in Verbindung mit traditionellem chinesischem Denken zu rezipieren versucht.<sup>7</sup> Mous Moralsubjekt hängt insofern mit dem Problem der Moderne zusammen, als dass dessen Streben nach Einheit und Nichtwidersprüchlichkeit seiner Handlungen jene Klammer bilden soll, welche die im modernen Subjekt auseinanderbrechenden Sphären von Wissenschaft, Politik und Kunst zusammenhält. Die Einschätzung des philosophischen Werts von Mous Arbeit fällt sehr unterschiedlich aus: ausgesprochener Hochschätzung unter Neukonfuzianern steht gerade in deutschsprachigen Untersuchungen grosse Skepsis entgegen.

## 1 Die Beweggründe für die vorliegende Arbeit: Anschlüsse an bestehende Forschungen und die Suche nach den Grundlagen von Mou Zongsans Philosophie

### 1.1 Prozess, Ordnung und Bedeutung –

#### Die angelsächsische Verbindung: Russell, Whitehead und Mous Weg zu Kant

Die vorliegende Untersuchung befasst sich weder mit Mous Moralmetaphysik noch mit der Frage der Moderne. Dennoch schliesst sie an die oben angeführten Arbeiten an, auch wenn sie zunächst einen Schritt zurücktritt. In einer Fussnote schreibt Olf Lehmann im Zusammenhang mit den Begriffen »Intension« und »Extension« über Mou Zongsans Verhältnis zu Bertrand Russell, von dem Mou diese Termini übernimmt:

Es ist mir im gegebenen Rahmen weder möglich, Mous Referierungen des logischen Atomismus, Neorealismus und neutralen Monismus nachzuvollziehen, noch darüber hinausgehend in Russells philosophische Positionen und Begrifflichkeit einzuführen. *Dies scheint zumindest insofern nicht erforderlich zu sein, als der Konfuzianer [also: Mou Zongsan, Anm. R.S.] sich in keinem Punkt jenseits der Grundzüge seines Wissenschaftsbegriffs und Logikverständnisses auf den englischen Philosophen bezieht* [Hervorhebung R.S].<sup>8</sup>

Die Bezüge zu Russells logischen und metaphysischen Theorien in Mous Frühwerk einer ausführlichen Darstellung und Kritik zu unterziehen, wird auch im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich sein. Sie versucht jedoch, den Weg nachzuzeichnen, der Mou von einer von Russells, vor allem aber Whiteheads Schriften geprägten Kosmologie zu der viel allgemeineren Frage der Struktur von Bedeutung überhaupt führt: als Dreh- und Angelpunkt erweist sich dabei Whiteheads Symbolismus, der zu erklären sucht, wie der kosmische Prozess vermittelt ist, und wie er im Subjekt zu Bewusstsein kommt und Sinn erhält. Für die Art und Weise von Mous Rezeption der Theorie der Symbolisierung Whiteheads erweist sich die Begegnung mit seinem langjährigen Lehrer Xiong Shili als prägend: Dessen 1932 erschienene *Neue Nur-Bewusstseinslehre* kann als eine Verschränkung der epistemologischen oder bewusstseinsanalytischen, zugleich aber immer auch ethischen Fragen der buddhistischen Nur-Bewusstseinslehre oder *vijñānavāda* (chinesisch *wéishí* 唯識)

<sup>7</sup> Mous Anschluss an Kant wird von den erwähnten Autoren zurückhaltend bis skeptisch beurteilt, vgl. etwa: Kantor, Hans-Rudolf, »Die Rezeption Kants und die Einheit von Wissen und Handeln bei Mou Zongsan«, in: Hammer, Christiane & Bernhard Führer (Hrsg.): *Chinesisches Selbstverständnis und kulturelle Identität*. Dortmund: Projekt Verlag, 1996, S. 109–126, sowie Kantor, 1999, bes. S. 438, 451; für ein vergleichsweise wohlwollendes Urteil über Mous Rezeption des Begriffs der intellektuellen Anschauung vgl. demgegenüber Bunnin, Nicholas, »God's knowledge and ours: Kant and Mou Zongsan on intellectual intuition«, In: *Journal of Chinese Philosophy* 35.4, 2008, S. 613–624. Mit Mous Kant-Verständnis in der Schrift *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* (智的直覺與中國哲學 *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*, Taipei: Shangwu yinshuguan, 1971), die Mou u.a. unter dem Eindruck der Lektüre von Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* verfasste, hat sich Sébastien Billioud auseinandergesetzt, s. »Mou Zongsan's problem with Heideggerian interpretation of Kant«, In: *Journal of Chinese Philosophy*, 33.2, 2006, S. 225–247.

<sup>8</sup> Lehmann, 2003, S. 143.



mit den kosmologischen, und Mous Auffassung zufolge »protowissenschaftlichen«, Spekulationen der sich mit der Interpretation des konfuzianischen *Klassikers der Wandlungen* (*Yijing* 易經) auseinandersetzen *Yijing*-Gelehrsamkeit gelten. In Xiong Shili begegnet dem jungen Mou ein Denker, der eine Frage, die ihm von Whitehead her vertraut ist, in der traditionellen Sprache buddhistischer und konfuzianischer Schriften zu behandeln scheint. Die – zugegebenermaßen oftmals nur oberflächlichen – Parallelen zwischen Whiteheads und Xiongs Denken erlauben es Mou, seine von Whitehead wesentlich mitgeprägten Begriffe in einer Terminologie zu fassen, die diesen Ursprung verdeckt und ihr Vokabular stattdessen vorrangig aus buddhistischen Quellen schöpft. Dadurch bleiben wesentliche begriffliche Innovationen zunächst oft hinter dem Schein des vermeintlich Vertrauten verborgen.

Mou Zongsan fasst das Verhältnis zwischen dem Hier und Jetzt, in dem Gehalte als unterschiedene je vorliegen, zu diesen Gehalten selbst, die durch diese Beziehung auf das Hier und Jetzt als Merkmale von Gegenständen konzipiert werden können, in Anlehnung an Whiteheads symbolische Referenz: für das lediglich extensionale Hier und Jetzt verwendet er sowohl Whiteheads Begriff des »Fokus der Vergegenwärtigung« als auch den buddhistisch geprägten Ausdruck *tǐ* 體; die intensional bestimmten Gehalte nennt er dagegen mit Whitehead »Modi der Vergegenwärtigung« oder »zeitlose« Gegenstände (»eternal objects«), verwendet aber auch den buddhistischen Begriff *xiāng* 相, gemeinhin als »Unterscheidungsmerkmal« übertragen. Das hier angesprochene Verhältnis von Extensionalem und Intensionalem sowie das Problem von deren Vermittlung im Akt der Symbolisierung kann die vorliegende Untersuchung als eine Leitfrage in Mous frühem Denken herausstellen.

Sie verfolgt weiter, wie Mou ausgehend von dieser Problemstellung nach dem symbolischen Charakter der Erkenntnis Überlegungen über die Grundlagen der symbolischen Referenz überhaupt anstellt. Begründet sieht er diese in ihrer logischen Struktur der Zuordnung und damit unabhängig von allen Erfahrungsinhalten. Der eigenen Suche nach den strukturellen Voraussetzungen von Erkenntnis attestiert Mou schon früh eine Nähe zu Kants Transzendentalismus: Obwohl er bereits in seinem frühen Aufsatz »Logik und dialektische Logik« von 1934 eine ausführliche Skizze der wesentlichen Aspekte von Kants Erkenntnislehre vorstellt, und sich 1941 in der *Norm der Logik* ausführlich auf Kant bezieht, schreibt er erst 1955 im Vorwort zu seiner *Kritik des erkennenden Bewusstseins*:

Denn als ich mich mit der Logik befasste, lag mein Augenmerk zunächst auf dem logischen System der rein formalen Deduktion, und ich fragte danach, ob diese eine transzendente Grundlage besitze. Zuerst fehlte mir die Idee des »*a priori*«, deren Sinn ich auch nicht verstand. [...] indem ich auf diese Weise voranschritt, erkannte ich, dass das, was ich formulierte, eine Art »transzendentaler Analytik« war.<sup>9</sup>

Bei der Schrift, auf die er sich mit diesen Worten bezieht, handelt es sich um seine 1941 herausgegebene Monographie *Norm der Logik*. Es lässt sich also feststellen, dass es zunächst die Frage nach den Grundlagen der *Logik* ist, die Mou an die epistemologischen Überlegungen Kants heranführt. Die Dringlichkeit einer Grundlegung der Logik ergibt sich für ihn ursprünglich angesichts der Anfeindungen der dialektischen Materialisten, die sich in den Dreissiger Jahren vehement gegen die formale Logik wenden: Ihnen versucht Mou mit einer *transzendentalen Begründung* der formalen Logik entgegenzutreten. Allerdings wendet sich sein Ansatz zugleich gegen Whiteheads und Russells logizistische Begründung der Mathematik im Rahmen der *Principia Mathematica*. Bei diesem Unterfangen tritt spätestens

<sup>9</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZSXSQJ 18, S. ix: »蓋無治邏輯，首先注意者，乃在對於純形式推演之邏輯系統，追問其是否有先驗之基礎。吾初無「先驗」一觀念，亦不解其為何義。[...] 步步追去，乃之吾所形成者是一種「超越的解析」.«

mit der Publikation der *Norm der Logik* anfang der Vierziger Jahre das kritische Werk Kants zunehmend in den Vordergrund.<sup>10</sup>

Unter diesen Voraussetzungen scheint es verkürzt, wenn etwa Lehmann feststellt:

*Mou frühe Kantkritik*, die sich auf den logischen Status der Kategorien sowie auf den Zusammenhang von Mathematik und Geometrie mit den reinen Anschauungsformen bezieht, *spielt später keine Rolle mehr* [Hervorhebung R.S.] und wird hier nicht weiter ausgeführt.<sup>11</sup>

Diese Einschätzung der frühen Bezugnahmen Mous auf Kant ist weithin anerkannt, und sie wird untermauert mit Aussagen von Mou selbst, der in späteren Jahren die Unreife seiner früheren Auseinandersetzung mit Kant einräumt. Im Vorwort zu *Phänomen und Ding an sich* von 1975 schreibt er:

Als ich die *Kritik des erkennenden Bewusstseins* schrieb, hatte ich, wie die meisten anderen auch, die gewaltige Bedeutung der Einsichten Kants gar noch nicht durchdrungen; ich war lediglich mit einigen der Formulierungen vertraut, die ich bei ihm vorfand, ohne imstande zu sein, ihre wirkliche Bedeutung angemessen und präzise zu erfassen. [...] Danach habe ich nun aber während der vergangenen zehn Jahre Kant noch einmal gelesen und die *Kritik der reinen Vernunft* sowie die *Kritik der praktischen Vernunft* ins Chinesische übersetzt. Während dieses Übersetzungsprozesses habe ich die gewaltige Bedeutung Kants in angemessener Weise erfasst [...].<sup>12</sup>

Dem steht gegenüber, dass Mou, etwa im Vorwort zur *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, zu seiner Auseinandersetzung mit der Logik festhält:

Sobald <für mich> Subjektivismus und Transzendentalismus auf der Ebene der Logik feststanden, war ich in der Lage, unmittelbar ein »objektives Bewusstsein« oder »transzendentes Ich« zu erkennen, so dass ich einen Schritt weiter ging zu dem, was Kant als »transzendente Apperzeption« oder »transzendentes Ich« bezeichnet.<sup>13</sup>

Damit sagt Mou Zongsan nichts anderes, als dass von seiner frühen Beschäftigung mit den Grundlagen der Logik (und Mathematik) ein direkter Weg zu seiner Hinwendung zu Kants Erkenntniskritik führt. Diesen Weg zumindest in seinen Grundzügen nachzuzeichnen, ist

<sup>10</sup> Die Tatsache, dass sich Mou längere Auseinandersetzung mit Kant in der *Norm der Logik*, die zugleich die Stelle in seinem Werk markiert, an der Kants Denken erstmals eine Verwandtschaft zur »chinesischen Tradition« attestiert wird, ausgerechnet in einem längeren Kapitel über den mathematischen Begriff der Unendlichkeit findet, kann durchaus als eine ironische Wendung in der Rezeptionsgeschichte gelten: In *Our Knowledge of the External World* beginnt Russell seine sechste Vorlesung zur Unendlichkeit mit einer Diskussion der ersten beiden Antinomien der reinen Vernunft: Er bezeichnet dort Kants erste Antinomie als »a singularly flimsy piece of fallacious reasoning«, deren Ungültigkeit Kant nur durch den »inveterate subjectivism of his mental habits« verborgen bleiben konnte (Russell, Bertrand, *Our Knowledge of the External World*, London: Routledge 1993 (<sup>1</sup>1914), S. 161.) Mou Zongsans nicht zuletzt durch seine Wittgenstein- und Ramsey-Lektüre entfacht Interesse an einer transzendentalen Fundierung von Logik und Mathematik angesichts der Probleme, zu denen Russells empiristische Grundlegungen führen, veranlasst ihn zu einer genaueren Prüfung der Antinomien der reinen Vernunft gegen Russell, die den Beginn einer lebenslangen, intensiven Auseinandersetzung mit Kants Philosophie markiert.

<sup>11</sup> Lehmann, 2003, S. 26.

<sup>12</sup> *Phänomen und Ding an sich*, MZXSQJ 21, S. ivf.: »我寫《認識心之批判》時,亦如一般人一樣,並未能參透康德的洞見之重大意義;只習聞幾個字眼,把它們擺在那裡,並未能正視而真切於它們的真實意義. [...]但我此後,近十年來,重讀康德,我把它的純粹理性批判與實踐理性批判俱已譯成中文.在此譯述過程中,我正視了康德的洞見之重大意義, [...]«

<sup>13</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. x: »邏輯上之先驗主義與主體主義既經成立,則吾可直接了解一「客觀的心」,或「邏輯的我」,乃至進一步康德所說之「超越的統覺」,或「超越的我」.«

eines der Ziele der vorliegenden Arbeit. Es wird sich zeigen, dass trotz dieser Orientierung an Kant das, was Mou im einzelnen etwa unter den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien versteht, grundverschieden bleibt von dem, was Kant darunter fasst. Wichtig ist für Mou vielmehr, und darin ist seine Berufung auf Kant wohl gerechtfertigt, dass ein synthetisches »a priori« überhaupt anerkannt werde.<sup>14</sup>

Die zentrale Rolle, welche Whiteheads Prozessphilosophie für das frühe Werk Mou Zongsans spielt, legt es ferner nahe, sich bei seinen Ausführungen zu Kant stets vor Augen zu halten, dass Whitehead selbst eine Brücke von Kants Transzendentalismus zu seiner Prozessphilosophie schlägt:

[...] for Kant the process whereby there is experience is a process from subjectivity to apparent objectivity. The philosophy of organism inverts this analysis, and explains the process as proceeding from objectivity to subjectivity, namely, from the objectivity, whereby the external world is a datum, to the subjectivity, whereby there is one individual experience. Thus, according to the philosophy of organism, in every act of experience there are objects for knowledge; but apart from the inclusion of intellectual functioning in that act of experience, there is no knowledge.<sup>15</sup>

Die Objektivität der Erscheinungen ist Whitehead zufolge nicht einer subjektiven Syntheseleistung geschuldet, sondern die objektive Vorgängigkeit der Natur kommt im Subjekt bloss zur *Darstellung*: Die Gegenstände, welche in einen Nexus eingehen und in der Einheit des Fokus der Vergegenwärtigung eingeschlossen sind, sind als Darstellungsmodi Präsentationen einer selbst nicht erfassbaren Wirklichkeit. Diese Modi sind anschauliche Beschaffenheiten und Gestalten, zeitlose Gegenstände, die als Symbole jener Wirklichkeit fungieren. In den empirischen Zusammenhängen zwischen ihnen kommt jene Wirklichkeit in Form von Kausalbeziehungen von Gegenständen zur Darstellung. Während indessen diese ewigen Gegenstände für den jungen Mou ontologischen Status als Grundlage gegenständlicher Erkenntnis beanspruchen dürfen, gelten sie dem späteren – vermutlich unter

---

<sup>14</sup> Die Untersuchung der frühen logischen und erkenntnistheoretischen Schriften Mous zeigt m.E. klar auf, dass Lehmanns Resümee über die Forschung zu Mou Kant-Rezeption neu zu überdenken oder zumindest zu relativieren ist, wenn dieser festhält, dass »das rezeptionskritische Urteil, dass Mou die Kantsche Transzendentalphilosophie verzeichnet und seine Berufung auf letztere »illegitim« ist, [...] keinem Zweifel [unterliegt]« (Lehmann, 2003, S. 36). Erstens anerkennt Mou sehr wohl den Unterschied seines Projektes einer transzendentalen Begründung der formalen Logik zu Kants epistemologischem Paradigma, und zweitens beansprucht er zumindest in den frühen Schriften keineswegs, Kants Transzendentalphilosophie in ihrer gesamten Systematik zu übernehmen, sondern lediglich dessen »Geist«, womit er aber auf sein Vorhaben einer transzendentalen Begründung der Gesetze der Logik ausgehend von der Dialektik des Denkens verweist. Dies tut Mou im übrigen mit Begründung, denn er erkennt, dass der Primat der aristotelischen Logik, die auf der Struktur des Subjekt-Prädikatsatzes fusst, und auf der Kants Erkenntniskritik aufbaut, mit der Entwicklung des Logizismus endgültig gebrochen scheint. Eine privilegierte Position des Subjekt-Prädikatsatzes, den Mou als eine Zuordnungsfunktion deutet, bedarf daher selber der Begründung. Mou versucht eine solche Begründung mit Rückgriff auf die Semantik: Er legt dar, dass der extensionale logische Formalismus stets mit intensionalen Kriterien verbunden sein muss, um überhaupt formulierbar zu werden. Es ist daher schlicht nicht richtig, wenn Lehmann schreibt: »Vor seinem damaligen Bildungshintergrund (Schwerpunkt moderne Logik) entging ihm die Pointe der »Kopernikanischen Wende«: die kategoriale Formierung des Gegenstandes.« (Lehmann, 2003, S. 212) Vielmehr erkennt Mou, dass diese Formierung eben rein formaler Natur ist und blosser Ausdruck einer Zuordnungsfunktion ist, dass sie indes nichts über den Seinsstatus des so begründeten Gegenstandes auszusagen erlaubt. Darüber hinaus zieht Mou die Konsequenzen aus den Entwicklungen der formalen Logik und versucht einen Kategorienbegriff zu entwickeln, der bewusst an die Aussagenlogik und nicht an die Subjekt-Prädikatlogik anschliesst, gerade weil er erkennt, dass der klassische Kategorienbegriff sich nicht halten lässt.

<sup>15</sup> Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, New York: Free Press, 1978 (<sup>1</sup>1929), S. 165.

dem Eindruck einer Auffassung Zhang Dongsuns – im Verhältnis zu den realen Relationen, deren Ausdruck sie dienen, aufgrund ihres psychologischen und damit physiologischen Charakters lediglich als sekundär: Wenngleich ihnen subjektiv zweifellos die unentbehrliche Rolle zufällt, einen Zugang zur natürlichen Welt zu eröffnen, deren Teil sie aufgrund ihrer physiologischen Verfasstheit zugleich sind, kommt ihnen ontologisch keine grundlegende Stellung zu. Dennoch sind sie für die Vermittlung der Aussenwelt unentbehrlich, weil sie als qualitativ unterschiedene überhaupt die Voraussetzung dafür bilden, die logische – und Mou zufolge demnach transzendente – Struktur des Einzeldings auf die Erfahrung anwenden zu können. Damit sind sie epistemologisch durchaus notwendig. Die Konsequenz dieser Auffassung ist nicht zu unterschätzen: Sie verunmöglicht beispielsweise die Rezeption eines Atomismus Russellscher Prägung, hat sie doch etwa zur Folge, dass die quantitativen Verhältnisse, die für Mou wesentlich logische sind, nur auf die Wirklichkeit übertragbar sind, insofern wir uns auf sie vermittels Inhalten beziehen. Diese aber sind zwangsläufig bloss phänomenal und damit in Hinblick auf die Wirklichkeit, die ihnen zugrundeliegt, ontologisch zweitrangig. Die Behauptung einer mittels der Instrumente des Verstandes nicht mehr zugänglichen realen Grundlage des Seins ist und bleibt das Fundament und der Kern von Mous neukonfuzianischer Metaphysik.

Ohne hier weiter in die Einzelheiten von Mous Rezeption von Whiteheads Kosmologie und ihren Bezügen zu Kant vorzudringen, scheint mir die folgende Feststellung bedeutsam: Dass die Kausalität keinesfalls in den Kategorien des Erkenntnissubjekts begründet sein kann, ist die zentrale These Mous gegen Kant in dessen Ende der Vierziger Jahre abgeschlossener *Kritik des erkennenden Bewusstseins*. Mou lehnt sich dabei explizit an Whiteheads Auffassung zweier verschiedener Formen der Wahrnehmung an: Jener unterscheidet einen darstellenden Modus (presentational mode) von einem kausal-verursachenden Modus (mode of causal efficacy)<sup>16</sup>. Mou Zongsan bezieht dabei die Kausalität auf jene Wirkkraft, die den Prozess des Wechsels der je gegenwärtigen Gehalte oder Intensionen vorantreibt. Somit gibt es für Mou zwar eine *intuitive Gewissheit* der Kausalität, nicht aber eine theoretische Notwendigkeit derselben, da jede Notwendigkeit logisch begründet sein müsste. Kants Versuch, die Kausalität in der kognitiven Struktur des Erkenntnissubjekts zu fundieren, lehnt Mou Zongsan daher wie Whitehead ab. Dies führt ihn bereits in der *Norm der Logik* dazu, zwei »Ordnungsprinzipien« (*lǐ* 理) anzusetzen, auf die sich jegliche Ordnung letztlich zurückführen lassen soll: Das eine bezeichnet er als »Verwirklichungsprinzip« (*shíxiàn zhī lǐ* 實現之理), das andere als »Regulierungsprinzip« (*jìgāng zhī lǐ* 紀綱之理). Ersteres trägt die anschauliche Vergegenwärtigung, letzteres die logische Analyse des Wirklichen, aus dem Zusammenspiel beider speist sich die empirische Erkenntnis.<sup>17</sup> Diese Dichotomie findet sich am Anfang der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* wieder in der Unterscheidung zwischen »Verwirklichungsprinzip« (*shíxiàn yuánzé* 實現原則) und »Vergegenwärtigungsprinzip« (*chéngxiàn yuánzé* 呈現原則). Diese Differenzierung bezieht Mou auf den Quell des Wechsels der Sinneseindrücke: die passiv erfolgende Alternation der Gegenstände des Bewusstseins geht aus einem wirksamen Ursprung hervor, der über das Subjekt hinausweist, während die perspektivische kognitive Bezugnahme auf die Gegenstände auf einem Vergegenwärtigungsprinzip gründet, das in der Struktur des Subjekts verankert ist. Die beiden Begriffe versteht Mou zusätzlich mit den Bestimmungen *xíngshàng de* 形上的, »metaphysisch«, oder wörtlich »über der Form«, beziehungsweise *xíngxià de* 形下, »unter der

<sup>16</sup> Vgl. Alfred North Whitehead, *Symbolism: Its meaning and effect*, New York: Fordham University Press, 1927. S. 13ff. sowie S. 39–52. Mou Zongsan hat 1944 in einem Artikel mehrere Passagen aus diesem Werk, aus *Modes of Thought* (1938), sowie *Process and Reality* (1927/8) übersetzt und kommentiert. Vgl. »Whiteheads Diskussion der zwei Modi der Wahrnehmung« MZSXSQJ 17, S. 217–239.

<sup>17</sup> MZSXSQJ 11, S. 739f.

Form« oder »physisch«.<sup>18</sup> Wenn gleich der Name Whitehead hier keine Erwähnung findet, sind die Parallelen derart offenkundig, dass kein Zweifel daran bestehen kann, dass grundlegende Differenzierungen in Mous Denktwurf die Handschrift Whiteheads tragen.<sup>19</sup> Eine vertiefte Lektüre jener Texte Mous, die im Rahmen dieser Untersuchung Berücksichtigung finden, zeigt deutlich, dass Mou Zongsans anfängliche Auseinandersetzung mit Kant vor dem Hintergrund der Prozessphilosophie erfolgt. Dies heisst vermutlich auch, dass seine vermeintlichen »Missverständnisse« von Kants Denken nicht primär die Folge eines zu wenig reflektierten Einflusses traditionell chinesischen Gedankenguts als vielmehr Ausdruck bewusst eingenommener Positionen sind, die mit Mous früher Beschäftigung mit der Prozessphilosophie zusammenhängen, auch wenn er dies nicht ausweist<sup>20</sup>.

Wie oben angedeutet, geht Mous von Whitehead inspirierte Analyse des Urteils als Akt der Symbolisierung davon aus, dass die dem Aufbau des Erkenntnissubjekts geschuldete apriorische und rein formale Struktur der Kategorisierung die Grundlage der Möglichkeit von Bedeutungszuschreibung bereitstellt: Diese Auffassung setzt aber voraus, dass Bedeutungen, verstanden als *Intensionen*, einem Subjekt als Daten *vorliegen*. Im subjektiven Denktakt werden Intensionen lediglich miteinander verknüpft und in eine *Ordnung* gebracht. Diese Ordnung kann dann in ihren logischen Zusammenhängen die wirklichen kausalen Verknüpfungen widerspiegeln. Während die Daten dabei aber physikalistisch als Wirkungen natürlicher Prozesse verstanden werden, gründet die logische Verknüpfung dagegen in der transzendentalen Verfassung des Erkenntnissubjekts und ist damit von einer qualitativ anderen Stufe.

Die Frage, worin diese *Ordnung des Denkens strukturell* begründet sei, erweist sich für Mou damit als verwandt mit dem Problem der transzendentalen Grundlegung der formalen Logik: das Bedeutungsproblem, das Mou ausgehend von Whiteheads Symbolismus weiterdenkt, ist also intrinsisch mit jener Frage verknüpft, die ihn schliesslich zu Kant führt. Gibt es neben den stets subjektiv auf dem Wege der Anschauung vermittelten intensionalen Gegenständen, die bloss *ihrer Form nach*, nicht aber in ihrer Konstellation und Abfolge subjektiv sind, *wesentlich* subjektive Strukturen, die als Voraussetzungen des Denkens und somit der geordneten Darstellung der Welt gelten können? Diese Frage beantwortet Mou positiv und er verweist auf die Gesetze der Verknüpfung, welche der subjektiven Struktur des intensionalen Bewusstseins *a priori* eignen sollen:

Die *Verknüpfung im Denktakt* erweist sich erstens als die formale Grundlage der *Referenz*, der Vorstellbarkeit eines Bezugs intensionaler Gehalte auf extensionale Gegenstände. Sie betrifft die Frage der extensionalen Vergegenständlichung des Intensionalen, und Mou sieht sie begründet in der intensionalen Bestimmung einer an sich rein formalen, also inhaltsleeren, logischen Zuordnungsfunktion, welche zuallererst eine Symbolisierungsfunktion konstituiert;

<sup>18</sup> Vgl. *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZSXSQJ 18, S. 3.

<sup>19</sup> Anhand des 1937 verfassten Aufsatzes »Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*« lässt sich der Whitehead-Bezug belegen, der in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* meist implizit bleibt. Vgl. MZSXSQJ 25, S. 307–311.

<sup>20</sup> In der Tat geht Mou bei der Angabe seiner Quellen sehr selektiv vor. So ist es etwa offenkundig, dass die *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, die er Mitte der Fünfziger Jahre veröffentlicht, in wesentlichen Punkten an den erwähnten Aufsatz aus dem Jahre 1937 anschliesst. Während er aber dort nicht nur die Bezüge zu Whitehead, sondern auch jene zu Clarence I. Lewis und Zhang Dongsun offenlegt, findet beispielsweise der letztere in der *Kritik* überhaupt keine Erwähnung mehr. Letzteres mag damit zusammenhängen, dass sich Mou zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser Publikation mit Zhang Dongsun soweit zerstritten hatte, dass er es beispielsweise ablehnte, Rezensionen zu dessen Schriften zu verfassen. Aus diesem Grunde erweisen sich die biographischen Angaben, die im ersten Teil der vorliegenden Arbeit aufgearbeitet sind, auch für die sachliche Erschliessung von Mous Texten als nützlich.

Zweitens erweist sich die Verknüpfung auf der Ebene der *Kombination* semantischer Zuschreibungen, die Gegenständen beigelegt und gemeinsam mit diesen als Einheiten erfasst werden. Da Zuschreibungen entweder zutreffen oder nicht zutreffen, sind sie entweder wahr oder falsch; sie sind prinzipiell wahrheitsfähig und damit als Sätze *konzipierbar*; deshalb lässt sich die Kombinatorik der Werte Wahr und Falsch interpretieren als eine rein formale Definition von Satzverknüpfungen.

Sowohl der innere Aufbau der Referenzfunktion als auch die Kombinatorik der Satzverknüpfung gelten Mou Zongsan als rein formal und gänzlich losgelöst von den jeweils einbezogenen Gehalten: Ihre formale Natur interpretiert er dabei als Ausdruck oder Explikation einer im Denken aufscheinenden *Tätigkeit der Verknüpfung*, in der seines Erachtens das Wesen der Logik zur Wirkung gebracht ist.

In der vorliegenden Arbeit wird nachgezeichnet, wie Mou Zongsan die *apriorische Struktur* der Logik zu erfassen sucht: Nachdem er zunächst in Abrede stellt, dass die Subjekt-Prädikatstruktur in *logischer Hinsicht* eine grundlegende Stellung beanspruchen könne, gelangt Mou zur Feststellung, dass sich die apriorische Struktur der Logik vielmehr darin manifestiert, dass sich mithilfe einer einfachen Kombinatorik aus den beiden Werten Wahr und Falsch ohne jeden Erfahrungsbezug sämtliche überhaupt möglichen Verknüpfungen wahrheitsfähiger Elemente – und somit Sätze – herleiten lassen. Als die Grundoperation der Logik bestimmt Mou dabei die Dichotomie der Operationen von Bejahung und Verneinung.

Systematisch zentral wird der Subjekt-Prädikatsatz dabei nicht in logischer, sondern in semantischer Hinsicht: Mou liest ihn als eine Zuordnungsfunktion von extensionalen Gegenständen zu intensionalen Gegenständen, welche als Zuordnungskriterien den anschaulichen Teil des Begriffes beisteuern. Er denkt sich somit das Urteil als jene Struktur, welche die Möglichkeit symbolischer Referenz begründet. Während das extensionale Verhältnis von Gegenständen zu Kollektionen von Gegenständen rein quantitativer Natur und damit formal ist, bestimmt Mou gerade die Verknüpfung von intensionalem Gehalt und extensionaler Struktur als das konstitutive Merkmal eines *Begriffs*.

Im Mittelpunkt von Mous Denken steht daher die Frage, wie sich die Vermittlung von Referenz überhaupt denken lässt. Was ist die Voraussetzung dafür, dass ein Symbol stets auf denselben Gegenstand bezogen gedacht werden kann? Dieses Problem stellt sich unabhängig davon, ob dieser Gegenstand selbst nun als bloss extensional vorgestellt wird (als Individuum), oder ob er seinerseits als Symbol gelten soll (und somit begrifflichen Status besitzt, als Funktion oder Proposition gelten soll).

Oben wurde erwähnt, dass Mou den Begriff konzipiert als Verbindung eines intensionalen Gehaltes mit einer extensionalen Kategorisierungsfunktion. Wird nun der extensionale Gegenstand  $x$  vermittelt durch den intensionalen Gegenstand  $\phi$ , kommt also eine formale Zuordnungsfunktion  $\psi!x$  im Rahmen einer symbolischen (semantischen) Referenz zur Anwendung, so erlaubt die dichotome Struktur des Denkens entweder die Bejahung  $\phi x$  oder aber Verneinung  $\sim \phi x$  dieser Zuordnung. Ersteres entspricht ihrer Wahrheit (W), letzteres ihrer Falschheit (F). Damit die symbolische Referenz eindeutig ist, muss ausgeschlossen sein, dass beides, die Bejahung und die Verneinung der Zuordnung gelten kann, womit das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs zur Geltung gebracht ist:  $\sim(\phi x. \sim \phi x)$ . Dies entspricht nun formal  $\sim \phi x \vee \sim(\sim \phi x)$ , dem Gesetz des *Tertium non datur*. Ersetzen wir die prädikatenlogische Notation durch Satzvariablen, so erhalten wir  $\sim p \vee \sim(\sim p)$ . Wenn  $p$  eine durch den intensionalen Gegenstand  $\phi$  inhaltlich bestimmte Proposition ist, so ist  $\sim p$  die einzige daraus ausschliesslich mithilfe der Negation ableitbare Proposition. In der Aussagenlogik können wir für diese auch das Symbol  $q$  verwenden und erhalten:  $\sim p \vee \sim q$ . Dies aber ist der Sheffer-Strich ( $p | q$ ) in der Interpretation, in der ihn Jean Nicod verwendete, um die Theoreme der *Principia Mathematica* mithilfe dieses einzigen Junktors ableiten zu können. Mou erwähnt dieses Verdienst Nicods bereits in seinem ersten Aufsatz über die Negation. Die Dualität, die

durch diesen Junktor dargestellt ist, interpretiert Mou dabei als Wechsel oder Fortsetzung des Gegenstandsbezugs mittels des intensionalen Gegenstandes  $\phi$ . Geht man, mit anderen Worten, von der Frage des Gegenstandsbezugs oder der Referenz aus, so kann die symbolische Zuordnungsfunktion zum Ausgangspunkt werden für den Erweis, dass die Negationsoperation in rekursiver Verwendung das Grundgesetz der Alternation  $p \mid q$  herbeizuführen vermag. Wenngleich nämlich gezeigt werden kann, dass alle anderen Junktoren sich in einem Wahrheitswertkalkül mithilfe der Alternation (NOR) herleiten lassen, lässt sich auf diese Weise keine eigentliche Priorität dieses Junktors begründen. Dies ändert sich indessen, wenn die Priorität der Alternation unter dem Aspekt der Möglichkeit des Gegenstandsbezugs betrachtet wird, oder wenn sie, in Mous Worten, unter dem Gesichtspunkt der dialektischen Logik in den Blick tritt: Die Priorität der Alternation lässt sich Mou zufolge zwar nicht formal, sehr wohl aber dialektisch erweisen. Wenngleich Mou diesen Gedanken in dieser konzisen Form nicht formuliert, scheint er mir der eigentliche Kern seines Versuches einer transzendentalen Fundierung der Logik darzustellen. In den *Gesetzen des Denkens* äussert sich Mou Zongsans Auffassung zufolge die *Logik*, wofür er oft synonym den chinesischen Ausdruck *lǐ* (理) verwendet, gemeinhin als »Ordnungsprinzip« übersetzt und zentraler Ordnungsbegriff des traditionellen chinesischen Denkens spätestens seit dem songzeitlichen Neokonfuzianismus. Auf diesen Ordnungsbegriff spitzt Mou in Anlehnung an Zhang Dongsun auch den Begriff der Vernunft zu.

Mous Ablehnung von Kants transzendentaler Dialektik der reinen Vernunft hängt mit diesem Vernunftbegriff zusammen: Da die reine Vernunft seines Erachtens lediglich der Leitfaden des Denkens ist, zeigt sie sich in der *Gültigkeit* der Gesetze des Denkens, schlägt sich in dessen Form nieder. Indessen ist sie als blosses Prinzip niemals Tätigkeit, sondern lediglich Regulativ derselben, weshalb der Begriff einer Dialektik der reinen Vernunft abzulehnen sei. An die Stelle der bei Kant daraus gewonnenen transzendentalen Ideen der reinen Vernunft tritt bei Mou ein Grunderleben der Einheit des Prozesses: Denn gerade darin, dass die Individuierung der Erfahrung auf die Struktur des Präsentationsmechanismus des Subjekts zurückgeführt wird, scheint sich eine Möglichkeit abzuzeichnen, von dessen Gebrauch bewusst Abstand zu nehmen und Einsicht in eine grundlegendere organische Einheit zu gewinnen. Regulativ des eigenen Handelns sind dann nicht die nur theoretisch erschliessbaren transzendentalen Ideen der reinen Vernunft, sondern das Postulat zum moralischen, und das heisst: nichtegoistischen Handeln ist begründet in der organischen Einheit des Erlebens, aus der jedes individuelle Leben nicht nur kognitiv hervorgeht. Es gibt somit eine vorthoretische Grundlage der Moral, derer sich der Mensch auch dann vergewissern kann, wenn er sich im Bewusstsein seiner selbst als individuelles Subjekt im sozialen Kontext bewegt.

Die vorliegende Arbeit streift Mous Auseinandersetzung mit Kants Dialektik der reinen Vernunft unter dem Eindruck Xiong Shilis und Whiteheads lediglich. Ganz ausserhalb dessen, was sie im vorgegebenen Rahmen zu leisten vermag, liegt die Erbringung des Nachweises, dass die Überlegungen des jungen Mou über das Verhältnis des Erkenntnissubjekts zu seinen Gegenständen und deren Implikationen für eine ethische Praxis für ein Verständnis seiner späteren Moralmetaphysik von unmittelbarem Belang sind.

## 1.2 Neue Perspektiven auf die Moralmetaphysik: Mous Frühwerk als erkenntnistheoretische Grundlegung des Neokonfuzianismus

Die Bezüge von Mous Frühwerk zu seinem späteren Schaffen werden erst seit jüngster Zeit untersucht.<sup>21</sup> Viele bisherige Arbeiten gehen davon aus, dass nicht nur die frühen Texte Mous,

<sup>21</sup> Wang Xingguo 王興國 behandelt in seiner umfassenden Untersuchung den Übergang von Mous logisch-analytischen Schriften zu seinem späteren moralmetaphysischen Entwurf. Vgl. dessen *Untersuchung zum*

sondern auch ihr rezeptionsgeschichtlicher Kontext für die spätere, als »reif« bezeichnete Phase seines Werkes wenig aufschlussreich sind. Doch Whiteheads Umkehrung des Kantschen Kritizismus ist im grösseren Zusammenhang seiner Ablehnung der alten Metaphysik von Substanz und Attribut zu sehen: Wenn Whitehead Grundbegriffe wie Substanz und Individuum auf den »Irrtum falsch verorteter Konkretheit« zurückführt, so tritt er dem Einzelding in ähnlich skeptischer Weise entgegen wie bestimmte Auffassungen aus der buddhistischen *yogācāra*-Tradition, welche das einseitige Festhalten an dieser Vorstellung auf eine beschränkte Einsicht in die Bewusstseinsprozesse zurückführen, durch die sie hervorgerufen wird. Wenngleich es sich hierbei zunächst bloss um Ähnlichkeiten unterschiedlicher Auffassungen handelt, die ganz anders begründet und in sehr verschiedenen Kontexten entstanden sind, gilt es doch im Blick zu behalten, dass diese Parallelen dem frühen Mou Anlass waren, Whiteheads Denken durch die Vermittlung Xiong Shilis mithilfe einer buddhistischen Begrifflichkeit ins Chinesische zu übertragen. Dabei erkennt Mou die Auffassung, die Gegenstände seien als Einzeldinge ein Effekt der *Darstellung* des Wirklichen, der im Aufbau der subjektiven Strukturen der Erkenntnis begründet ist, als eine strukturelle Ähnlichkeit der Auffassungen Whiteheads und Xiong Shilis. Die vorliegende Arbeit zeigt, wie Mou Zongsan Begrifflichkeiten Whiteheads unter dem Eindruck Xiong Shilis in eine buddhistisch gefärbte Terminologie überträgt und neu deutet. Nun zeigen sich in einem für Mous Spätwerk so zentralen Begriff wie »Begrenzung«, wie er etwa in *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* oder *Phänomen und Ding an sich* zur Anwendung kommt, durchaus Spuren, die auf das Frühwerk zurückverweisen: Für »Begrenzung« verwendet Mou das chinesische *yǒuxiàn* 有限. In diesem Ausdruck zeigt sich ein Bezug zum Begriff *júxiàn* 局限, der in Mous Auffassung vom Urteil als Akt gleichzeitiger Individuierung und Klassifizierung eines extensionalen Gegenstandes einen zentralen Stellenwert einnimmt. Sie behauptet damit, die *logische* Verknüpfung von intensionalem und extensionalem Gegenstand bilde die kognitive Basis für die Konzipierung der Welt als Kollektion von Einzeldingen: Die naive Auffassung der Welt als Ansammlung von Individuen verkennt aber, dass das Individuum ein komplexes kognitives Konstrukt ist, das auf einem grundlegenden Fundament steht. Wenn Mou nun in seinem Spätwerk die Möglichkeit der Unbegrenztheit *wúxiàn* 無限 (bisweilen auch als »Unendlichkeit« übersetzt) des Menschen unterstreicht, so scheint er sich genau hierauf zu beziehen.<sup>22</sup> Die Vorstellung des Individuums ist eben nichts weiter als eine Vorstellung: Für das menschliche Handeln ist sie ebenso unentbehrlich wie verhängnisvoll, nämlich dann, wenn die blossе Vorstellung der individuellen Existenz des Einzelnen für eigentlich genommen wird. Mous »Unendlichkeit« spricht somit nicht von einem christlich geprägten Gedanken der Nicht-Endlichkeit als Unsterblichkeit, sondern von

---

*philosophischen Denken Mou Zongsans: Von der logischen Analyse zur philosophischen Konstruktion* (Mou Zongsan *zhexue sixiang yanjiu: Cong luoji sibian dao zhexue gouzao* 牟宗三哲學思想研究: 從邏輯思辯到哲學構造) Beijing: Renmin chubanshe, 2007. Liu Aijun 劉愛軍 widmet sich dem Verhältnis von diskursivem Verstand und intuitiver Weisheit in Mous Moralmetaphysik und bezieht dabei die meist nicht berücksichtigte Kritik des *erkennenden Bewusstseins* in seine Untersuchung ein. Vgl. dessen *Verstandeswissen und Weisheitswissen: Eine Untersuchung zu Mou Zongsans epistemologischem Denken* (*Shizhi yu zhizhi: Mou Zongsan zhishilun sixiang yanjiu* 識知與智知: 牟宗三知識論思想研究) Beijing: Renmin chubanshe, 2008.

<sup>22</sup> Die Bestätigung der Möglichkeit der Unbegrenztheit des Menschen weist Mou beispielsweise in der Einleitung zu *Phänomen und Ding an sich* zusammen mit der Anerkennung der Menschenmöglichkeit intellektueller Anschauung als eine der Forderungen aus, die sich für das philosophische Projekt eines Neukonfuzianismus aus der »chinesischen Tradition« ergeben. Vgl. *Phänomen und Ding an sich*, MZSXSQJ 21, S. vi.



der Möglichkeit eines Erlebens von Menschsein, das nicht im Bewusstsein erfolgt, dass ich mich als ein von meinem Gegenüber völlig verschiedenes Einzelding *verkenne*.<sup>23</sup>

Auch die Thematisierung des sogenannten transzendentalen Gegenstandes »x« aus Kants Transzendentaler Deduktion A 109 in *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* im Zusammenhang mit Heideggers Kant-Buch scheint auf den Grundlagen zu stehen, die Mou in der *Norm der Logik* legt und in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* vertieft.<sup>24</sup> Die Vergegenständlichung oder genauer: die Extensionalisierung von intensionalen Gehalten gründet auf einer rein formalen Kategorisierungsfunktion (einer intensional unbestimmten Matrixfunktion  $\psi!x$ ), und hat lediglich eine logische, keine ontologische Grundlage. Es ist diese Auffassung, die Mou aufgibt, wenn er anerkennt, dass es neben rein logischen auch ontologische Referenzschemata (*shèzhǐgé* 涉指格) gebe.<sup>25</sup>

Andere Entwicklungen von Mous philosophischen Positionen lassen sich als eine schrittweise Loslösung von der Prozessphilosophie und Hinwendung zu Positionen Kants beschreiben, etwa wenn er in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* dessen apriorische Anschauungsformen akzeptiert, nachdem er sie zuvor mit explizitem Whitehead-Bezug stets abgelehnt hatte.<sup>26</sup> Mous frühes Denken scheint sich jedenfalls in wesentlichen Teilen an Whiteheads organismische Philosophie anzulehnen. In *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* charakterisiert Mou die stark von Whiteheads Analyse der Wahrnehmung geprägte Epistemologie seiner rund zwanzig Jahre früher verfassten *Kritik des erkennenden Bewusstseins* als »positivistisch«<sup>27</sup>, und zwar explizit aus einer Sichtweise, die für sich in Anspruch nimmt, Kants »ursprünglicher Bedeutung« näher zu kommen.<sup>28</sup>

Vor diesem Hintergrund scheinen die Bezugnahmen des späteren Mou Zongsan auf Kant durchaus in mehr oder minder direkter Fortsetzung seiner Ablehnung von Kants Dialektik der reinen Vernunft in der *Norm der Logik* von 1941 zu stehen. Dies umso mehr, als

<sup>23</sup> Diese Interpretation der Unbegrenztheit des Menschen fasst Stephan Schmidt im Kontext seiner Diskussion von Mous »Doppelter Ontologie« einer Existenzweise des »Festhaltens« und »Nichtfesthaltens«, die Mou in *Phänomen und Ding an sich* formuliert, treffend in folgende Worte: (Der Ausdruck »Festhalten« steht bei Schmidt für chinesisch *zhí* 執, ein buddhistischer Terminus, der für die (als unheilvoll taxierte) kognitive »Fixierung« auf Gegenstände steht.) »Ich werde für die Existenzweise des Festhaltens an dieser Stelle den Begriff des Individuums einsetzen, nicht im Sinne der faktischen Existenz einzelner Menschen, sondern im Sinne eines Selbst- oder Menschenbildes, das die Individualität zum grundlegenden Faktum menschlicher Existenz erklärt. Man könnte auch sagen: Ein Menschenbild, in dem Ich und Du zwei absolut voneinander getrennte Entitäten sind. Das so verstandene Individuum bezeichnet also kein Faktum, sondern eine Interpretation, und zwar nach Ansicht der Neukonfuzianer eine höchst abstrakte, gleichsam die einseitige Verfehlung der vollen Bedeutung des Ausdrucks »Mensch«. Dessen volle Bedeutung liegt nämlich gerade in der menschlichen *Unbegrenztheit*, worin, wie wir sehen werden, der Gedanke einer Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Menschen und damit die Möglichkeit des Überschreitens eines blossen individuellen Für-sich-Seins impliziert ist.« Schmidt, Stephan, »Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt«, in: *Polylog* 19, 2008, S. 61–82; S. 68f.

<sup>24</sup> Einer ausführlichen Erörterung von Mous Thematisierung des transzendentalen Gegenstandes in *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* widmet sich der erste Teil von Kap. 3 (»Intellektuelle Anschauung und Ding an sich«) in Lehmann, 2003, S. 209–234. Lehmann referiert dabei ausführlich Positionen Kants und Heideggers, um zu zeigen, dass Mous Auseinandersetzung den Positionen dieser Denker nicht gerecht wird. Die Bezüge zu Whitehead sowie Mous Versuche einer transzendentalen Grundlegung der Logik, die Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind, berücksichtigt er dabei nicht.

<sup>25</sup> Vgl. *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie*, MZSXSQJ 20, S. iii, 1.

<sup>26</sup> So etwa im 1937 herausgegebenen Aufsatz »Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der Möglichkeit von Erkenntnis a priori«. Vgl. ebd., MZSXSQJ 25, S. 320.

<sup>27</sup> Ebd., S. iii. Mou verwendet den Ausdruck *shízài de* 實在的, den er sowohl für englisch »realist« als auch für »positivist«, etwa im Falle des »logical positivism« gebraucht.

<sup>28</sup> Ebd., S. v.

dass Kants Denken an genau jener Stelle erstmals eine besondere Affinität zur »chinesischen Tradition« attestiert wird, die es Mou als idealen Anknüpfungspunkt für einen Dialog zwischen »westlicher« und »östlicher Philosophie« erscheinen lassen.

Eine Freilegung der genauen Bezüge zwischen Mous früher Beschäftigung mit Kants Dialektik der reinen Vernunft und seiner späteren Auseinandersetzung mit Kant im Rahmen der Moralmetaphysik würde den Rahmen dieser Arbeit offensichtlich sprengen. Indes scheinen die obigen Ausführungen zumindest eines deutlich zu machen: die logischen und epistemologischen Untersuchungen des jungen Mou Zongsan legen in vielerlei Hinsicht die theoretischen Fundamente für sein Spätwerk. In diesem Sinne lässt sich die vorliegende Untersuchung, die sich auf Fragestellungen im Bereich Logik und Epistemologie beschränkt, und selbst diese nur sehr selektiv in gebührender Tiefe behandelt, als ein Beitrag verstehen, der einige der logischen Grundlagen der neokonfuzianischen Metaphysik Mou Zongsans freizulegen sucht. Die Arbeit beschränkt sich dabei auf die jeweils erörterte Thematik und zeigt nur sporadisch Bezüge zu Mous späteren Schriften auf. In welchem Masse die im folgenden referierten Untersuchungen Mou Zongsans zu Logik, Semantik und Erkenntnislehre für eine Interpretation seiner nach 1949 verfassten Werke von Bedeutung sind, muss die weitere Forschung erweisen.

## 2 Mou Philosophieren zwischen Rezeption und Kreativität

### 2.1 Mou Zongsans Sprache zwischen Tradition und Innovation

Eine besondere Schwierigkeit für die Lektüre von Mou Zongsans Texten stellt seine Sprache dar. Das Chinesisch Mou kann sich als eine eigentliche Hürde gerade zu seinen frühen Schriften erweisen, verwendet er doch eine ebenso hybride wie ausdifferenzierte Sprache, die sich traditioneller Termini, chinesischer und sinojapanischer Neologismen, Klassikerphrasen und eigener Neuschöpfungen gleichermassen bedient. Dabei sind diese Bezüge meist weniger dem Bestreben geschuldet, eigentlich an einzelne Überlieferungslinien anzuschliessen, als vielmehr den Erweis zu erbringen, dass Philosophieren über aktuelle Fragen in der Sprache traditioneller Gelehrsamkeit möglich ist. Mou bedient sich beispielsweise oft einer ursprünglich buddhistischen Terminologie zur Übertragung philosophischer Begrifflichkeit: Whiteheads »formal object« übersetzt Mou einmal als *fǎxiāng* 法相, was im buddhistischen Kontext jenes Unterscheidungsmerkmal bezeichnet, durch das eine Gegebenheit als die Gegebenheit bestimmt ist, die sie ist (Skt. *dharma lakṣana*);<sup>29</sup> Whiteheads »instant« gibt er einmal als *shānà* 刹那 wieder, einer chinesischen Transliteration von Sanskrit *kṣana*, Gedankenmoment; Russells »physical occurrence« überträgt er beispielsweise an einer Stelle als *yuánqǐ* 緣起, das im buddhistischen Kontext für das Entstehen in karmischer Abhängigkeit steht.<sup>30</sup> Manchmal haben solche Ausdrücke eher den Status von Glossen und werden nicht in eine systematisierte Terminologie aufgenommen. Gerade für Mou Beschäftigung mit der Prozessphilosophie aber gilt dies nicht: hier lässt sich in der Tat zeigen, dass Mou die aus einem buddhistischen Kontext übernommenen Ausdrücke *tǐ* 體 und *xiāng* 相 verwendet im Sinne von Whiteheads »instant point« beziehungsweise »eternal object«, eine Differenzierung, aus der Mou eine für sein Symbolverständnis zentrale Opposition von »extensionalem« gegenüber »intensionalem« Gegenstand gewinnt.

Die vorliegende Arbeit gibt am Ende des ersten Kapitels von Teil I einen Überblick über die mannigfaltigen Spielarten, in denen Mou im expliziten Rückgriff auf traditionelle Texte philosophiert. Eine Differenzierung erweist sich dabei als heuristisches Mittel von

<sup>29</sup> Vgl. »Eine Untersuchung zur Kosmologie und Moralphilosophie Chinas vor dem Hintergrund des *Buches der Wandlungen*«, MZSXSQJ 1, S. 216.

<sup>30</sup> Vgl. »Widerspruch und Typentheorie«, vgl. MZSXSQJ 25, S. 22.

grösster Wichtigkeit: Mous Texte erfordern es, sich den Unterschied von *Termini* und *Begriffen* stets zu vergegenwärtigen. So verwendet Mou Zongsan etwa die Wörter *tǐ* 體 und *yòng* 用, die im Neokonfuzianismus für eine zentrale, je nach Kontext und Autor vielfältig interpretierbare Opposition stehen, und die oft behelfsmässig als »Substanz« beziehungsweise »Funktion« übersetzt werden, an einer Stelle auch im aristotelischen Sinne von »Substanz« und »Attribut«, selbst wenn er dafür in der Regel die Neologismen *běntǐ* 本體 und *shǔxìng* 屬性 verwendet: aus dem Zusammenhang ist indes klar, dass hier für *tǐ* und *yòng* genau diese Interpretation anzusetzen ist. Für welche Begriffe bestimmte Wörter jeweils stehen, ist somit in hohem Masse kontextsensitiv, denn die Wortwahl erfüllt neben der Kennzeichnung begrifflicher Differenzierung weitere rhetorische und stilistische Funktionen. Die Lektüre von Mou Zongsans Texten erfordert daher in besonderem Masse, die begriffliche Ebene des Textes stets scharf von dessen sprachlicher Form zu unterscheiden.

Vor der Herausforderung, philosophische Gedanken in einer Sprache zu artikulieren, die in einem geistesgeschichtlichen Zusammenhang steht, der gänzlich losgelöst ist von der abendländischen Philosophie, stehen alle, die im ausgehenden Neunzehnten und beginnenden Zwanzigsten Jahrhundert Philosophie in chinesischer Sprache betreiben. Entweder bedienen sie sich der klassischen Schriftsprache. Dabei können sie aus einem reichhaltigen Repertoire exegetischer und reflektierender Texte unterschiedlicher Lehrtraditionen schöpfen. Da diese zum Teil Probleme erörtern, die eine grössere oder weniger grosse Ähnlichkeit zu traditionell im Rahmen philosophischer Tätigkeit aufgeworfenen Fragen aufweisen, bieten sie mannigfaltige Anschlüsse für die Entwicklung neuer Terminologien (und Begrifflichkeiten). Es besteht dabei aber auch stets die Gefahr, dass durch die Herkunftskontexte zusätzlich zu den intendierten Bezügen auch andere, ursprünglich nicht vorgesehene Anschlüsse naheliegend erscheinen mögen. Diese Offenheit eröffnet indessen zugleich ein weites Feld, das für das Philosophieren fruchtbar gemacht werden kann. Die Möglichkeiten zur Verschränkung von Sprachgestaltung und philosophischer Artikulation potentieren sich gar noch in der neuen, an der Umgangssprache orientierten Schriftsprache, die in den Dreissiger und Vierziger Jahren, da Mou schreibt, immer noch im Entstehen begriffen ist. Unter diesem Gesichtspunkt kann die vorliegende Untersuchung philosophischer Texte Mou Zongsans exemplarisch aufzeigen, wie in einer vielschichtigen Lektüre diese verschiedenen Bezüge in ihrer Verbindung zu einer konsistenten Deutung mit philosophischem Anspruch führen können.

## 2.2 Philosophieren im China der Dreissiger und Vierziger Jahre: Grenzen der Rezeption

Eine Lektüre von Mous frühen Texten hat neben sprachlichen Aspekten aber auch die prekären politischen und wirtschaftlichen Umstände der Zeit ihrer Abfassung in den Dreissiger und Vierziger Jahren zu berücksichtigen. Darüber hinaus gilt es im Blick zu behalten, dass die Institutionalisierung der Philosophie als akademischer Disziplin noch nicht weit fortgeschritten war. Entsprechend war ein genuin philosophischer Fachdiskurs nur in Ansätzen gegeben. Erschwerend mag im Falle Mou Zongsans zusätzlich hinzukommen, dass er niemals im Ausland studiert hatte. Wohl las er englische Texte in grossem Umfang, doch seine Englischkenntnisse reichten nicht an diejenigen vieler seiner chinesischen Zeitgenossen heran, welche ihre Studien zu einem erheblichen Teil in Europa oder den USA absolviert hatten. Dass dieser Nachteil ihm die Rezeption philosophischer Ansätze nicht eben erleichterte, macht eine Betrachtung einzelner Übersetzungen deutlich. Die vorliegende Arbeit nimmt sich der hier angesprochenen Probleme in Kapitel 2.2.2 des ersten Teiles an.

## 2.3 Mous Verhältnis zur Tradition

Wenngleich Mou Zongsan als Neukonfuzianer in seinen Schriften stets darum bemüht ist, einen Bezug zur eigenen Tradition herzustellen, ja für sich selbst aufgrund seiner Zugehörigkeit zur chinesischen Nation eine besondere Nähe zur chinesischen Geistesgeschichte reklamiert, ist sein Denken doch entschieden *kein* traditionelles mehr. Wohl hat Mou keine Studien im Ausland absolviert, doch hat er seit den Anfängen seiner Beschäftigung mit Philosophie neben traditionellen Klassikern und Kommentaren stets auch englische philosophische Texte gelesen. Zhang Dongsun etwa, immerhin einer der Mitbegründer der philosophischen Zeitschrift *Zhexue pinglun*, bezeichnet ihn bereits in jungen Jahren als einen hervorragenden Kenner von Whiteheads Denken. Gerade die Spuren zu dessen Prozessphilosophie erweisen sich dort, wo Mou philosophische Sachprobleme anspricht, für deren Verständnis oft als ergiebiger und hilfreicher als etwa die Bezüge des in jungen Jahren so geschätzten Zhu Xi. Zugespielt lässt sich vielleicht gar sagen, dass der junge Mou die Schriften Zhu Xis und die Kommentare zum *Klassiker der Wandlungen* zwar in einer aus den entsprechenden traditionellen Texten schöpfenden Terminologie, aber wesentlich in den Begriffen von Whiteheads Kosmologie erfasst. Dass aber sowohl seine begriffliche Durchdringung traditioneller Terminologien als auch seine philosophische Lektüre der überlieferten Texte von Beginn an unter dem Eindruck philosophischer Fragestellungen stand, die sich ihm nicht zuletzt auch durch seine Beschäftigung mit westlicher Philosophie erschlossen hatten, scheint Mou Zongsan nirgends reflektiert, zumindest aber nicht expliziert zu haben. *De facto* geht er damit aber sowohl in seinem begrifflichen Instrumentarium als auch in der Praxis seines eigenen Philosophierens schon immer über die für ihn so zentrale Schematisierung des Denkens in ein »östliches« (sprich: chinesisches) und ein »westliches« hinaus. Diese Inkonsistenz zwischen philosophischer Praxis einerseits und philosophischer Selbstreflexion andererseits ist meines Erachtens nur verständlich vor dem Hintergrund der politischen und gesellschaftlichen Krise Chinas im 20. Jahrhundert und dem damit in vielen Bereichen einhergehenden radikalen Wegbrechen des Traditionsbezuges.

## 3 Zum Vorgehen der vorliegenden Untersuchung

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit gehen zur Hauptsache aus einer ausführlichen und detaillierten Lektüre von Mou Zongsans Texten zu Logik und Erkenntnis hervor. Sie verzichtet bewusst darauf, seine philosophische Reflexion am vermeintlichen Selbstverständnis jener Denker zu messen, deren Schriften er zum Anlass für die Formulierung eigener Gedanken nimmt. Für ein Verständnis von Mou als Philosophen ist dies aus zwei Gründen wenig hilfreich:

Erstens lenkt es durch den Anspruch, selber auf ein gesichertes und korrektes Verständnis als Beurteilungsmassstab zurückgreifen zu können, das Augenmerk von vornherein auf die Mängel der untersuchten Texte und läuft damit Gefahr, auf einen blossen Defizitdiskurs hinauszulaufen.

Zweitens gilt das Interesse der vorliegenden Untersuchung der Erschließung eines bestimmten Aspekts des Denkens Mou Zongsans: Damit dabei zumindest eine Aussicht auf Erfolg besteht, ist es meines Erachtens unentbehrlich, eine gewisse Auswahl seiner Texte zu berücksichtigen, um zuallererst die Entwicklung des Denkwegs Mou Zongsans selbst nachzeichnen zu können. Dabei bemüht sich die vorliegende Arbeit, Mous Philosophieren möglichst nicht nach extrinsischen Kriterien zu beurteilen, denn dies erforderte, wie gesagt, seinerseits den Rückgriff auf autoritative Quellen. Daraus ergibt sich die Forderung, eine eigene Einschätzung nach den Kriterien der Konsistenz und Widerspruchsfreiheit der

formulierten Gedanken vorzunehmen. Dass dieser Weg ein einfacher sei, ist damit nicht gesagt. Dass er ein gangbarer ist, versucht die vorliegende Arbeit zu zeigen.

### 3.1 Spezifische Schwierigkeiten einer Mou-Lektüre: Mous Schriften als Phänomen des Übergangs

Zusätzlich zu den bereits erwähnten generellen Komplikationen einer philosophischen Beschäftigung vor allem mit den frühen Texten Mous sieht sich ein Vorgehen, das auf deren philosophische Erschliessung angelegt und somit wesentlich hermeneutischen Charakters ist, aus zwei innerlich zusammenhängenden Gründen vor grosse Herausforderungen gestellt:

Wie ich im ersten Teil meiner Arbeit zumindest in Grundzügen darzustellen versuche, ist die Zeitspanne, während der die hier referierten Texte verfasst wurden, eine Epoche des Übergangs. Die traditionalistischen Denker der Dreissiger und Vierziger Jahre haben nicht mehr, wie ihre Vorgängergeneration, eine klassische Literatenbildung durchlaufen. Gleichzeitig hatten sich in den wirren Jahren der Republik noch keine gefestigten akademischen Strukturen etablieren können. Dies bedeutet unter anderem, dass jene historisch erwachsenen Parteien, die sich im Laufe der Entwicklung der Philosophie in Europa ergeben hatten, im China der Dreissiger Jahre noch nicht voll angekommen waren: Besonders jene Denker ohne akademische Auslandserfahrung dürften wenig Anlass gesehen haben, sich bewusst in eine bestimmte Traditionslinie zu stellen, gerade auch angesichts des Umstandes, dass diese Binnendifferenzierung der Philosophie in China auch institutionell noch keinen Niederschlag gefunden hatte.<sup>31</sup> Das Fehlen einer eigentlichen Einbindung sowohl in einheimische Traditionen von Gelehrsamkeit als auch in bestimmte Strömungen der westlichen Philosophie kann daher zu einer grossen Offenheit des Denkens führen, indem es Anschlüsse und Bezüge erlaubt, die sowohl durch die Konventionen einer akademischen Philosophie als auch einer konfuzianischen Gelehrtenkultur, auf die es in gleichem Masse zurückgreift, wenn nicht verhindert, so doch erschwert worden wären: Mou Zongsan vereinigt in seinen Entwürfen Ansätze so unterschiedlicher Denker wie Whitehead, Kant, Aristoteles, Zhu Xi oder Kuji. Dies ist wohl Ausdruck eines gewissen Synkretismus, verhindert aber keineswegs die innere Konsistenz und analytische Schärfe von Mous Denken.<sup>32</sup>

Eine weitere Schwierigkeit stellt sich zweitens dadurch, dass Mou Zongsan in seinen philosophischen Texten seine Gedankengänge oft gerade nur soweit vorantreibt, wie es ihm für den Erweis einer bestimmten Position erforderlich scheint. Dadurch kommt die argumentative Auseinandersetzung mit möglichen Einwänden bisweilen zu kurz und die Darstellung der angesprochenen Probleme mutet oftmals recht holzschnittartig an. Damit einher geht eine Art des Schreibens, die Zitate oft unkommentiert in die eigene Argumentation einbezieht, ganz so, als wäre der Textauszug nicht selbst wiederum auslegungsbedürftig. Hier können zumindest Zweifel aufkommen, ob und inwiefern sich Mou der hermeneutischen Dimension des eigenen Philosophierens vergewissert. Dieses Problem scheint auch daher von erheblicher Tragweite, dass seine Schriften zu grossen Teilen aus Zusammenstellungen von Zitaten bestehen, denen Mou Zongsan jeweils einen kürzeren oder

---

<sup>31</sup> Zumindest fällt auf, dass etwa Hu Shi 胡適 (Pragmatismus), Zhang Junmai 張君勱 (Deutscher Idealismus), Hong Qian 洪謙 (Wiener Kreis), Zheng Xin 鄭昕 (Neukantianismus), u.a. ihre philosophische Position hauptsächlich von ihren Lehrern an den ausländischen akademischen Institutionen übernahmen, in denen sie ihre Studien absolvierten.

<sup>32</sup> Es ist allerdings zumindest einzuräumen, dass Mou bisweilen tatsächlich einen anderen Anspruch formuliert und beispielsweise philosophiegeschichtliche Objektivität reklamiert. Gerade in seinem Spätwerk schlägt er wiederholt einen Überbietungsdiskurs an, der beispielsweise für die eigene Position einer »Moralmetaphysik« eine philosophische Überlegenheit gegenüber Kants Moralthologie reklamiert, ohne dass Mou dies eigentlich belegte.

längeren Kommentar folgen lässt. Dies gilt zwar besonders für die späteren Werke, die dem Ziel einer philosophischen Rekonstruktion der eigenen Tradition dienen, zeigt sich aber bereits in frühen Texten wie der *Norm der Logik* und der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*. Diese Art des Schreibens scheint sich formal an buddhistische oder konfuzianische Kommentarliteratur anzulehnen und kann vielleicht in diesem Sinne als ein Phänomen des Übergangs gelten.

Die selbst gestellte Aufgabe, die traditionellen Texte philosophisch zu aktualisieren, bringt Mou darüber hinaus in eine weitere Schwierigkeit: gerade um den philosophischen Gehalt der Schriften zu unterstreichen, ist er gezwungen, als Exeget aufzutreten. Denn da ihm die Texte selbst als Träger des philosophischen Gehalts gelten, scheint es nicht hinreichend, bloss die eigene Beschäftigung mit denselben als philosophische auszuweisen.

Mous Bemühen steht dabei in einer eigentümlichen Spannung zum kritischen Anspruch, dem sein Denken auch genügen will. Hier scheint allerdings ein Grundproblem anzuklingen, dem sich alle kritische Philosophie gegenüber sieht, insofern sie nicht nur geschichtlich gewordene ist, sondern wie im Falle Mous explizit an bestimmte historische Traditionen der Gelehrsamkeit anschliessen will: Von welchem Standpunkt aus lässt sich eine Kritik formulieren? Und wie ist sicherzustellen, dass sie diesen Standpunkt selbst stets kritisch mitreflektiert, wie zu verhindern, dass die Kritik nicht wiederum in Dogmatik umschlägt?

### 3.2 Anspruch und Grenzen der vorliegenden Untersuchung

Allen Schwierigkeiten zum Trotz, mit denen sich eine Auseinandersetzung mit Mou Zongsans Denken konfrontiert sieht: Die Grundprobleme, die in Mou Zongsans Texten aufgeworfen werden, haben einen sachlichen Kern. Im Rahmen der behandelten Texte genau diesen herauszustellen, hat sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe gemacht. Selbstverständlich bleibt dieses Unterfangen angesichts sowohl des Umfangs der Texte, als auch der Komplexität der darin angeschnittenen Probleme auf einige wenige Aspekte beschränkt: Die Texte zur Logik, die Mou nach 1941 verfasst, sind in der vorliegenden Untersuchung weitgehend nicht berücksichtigt. Dabei liesse sich anhand von Mous Auseinandersetzung mit Russells *On Meaning and Truth*<sup>33</sup> sowie mit Deweys *Logik*<sup>34</sup> etwa sein Wahrheitsbegriff weiter präzisieren. Ein Bindeglied von der *Norm der Logik* zur *Kritik des erkennenden Bewusstseins* stellt zudem der 1944 veröffentlichte Text *Über die reine Vernunft*<sup>35</sup> dar. Auch dieser Text konnte in die vorliegende Untersuchung nicht gebührend einbezogen werden. Eine wichtige Aufgabe, die im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet wird, die für die Rekonstruktion von Mous Logikbegriff indessen zweifellos ein Desiderat darstellt, besteht in der Aufarbeitung der genauen Bezüge von Mous *Norm der Logik* zu Ralph Eatons *General Logic*<sup>36</sup> sowie Jørgen Jørgensens *Treatise of Formal Logic*<sup>37</sup>. Bei beiden Texten handelt es sich um umfangreiche Einführungen in die Logik, welche Mous eigene Überlegungen zu logischen Problemen wesentlich geprägt haben. Besonders wichtig wäre dies, um Bezüge von Mous Denken zu Philosophen aufzuarbeiten, deren Standpunkte in diesen Werken referiert sind, die Mou aber nachweislich nicht gelesen hat, so etwa Husserl<sup>38</sup> oder Erdmann. Es ist

<sup>33</sup> »Eine Rezension zu Russells *Bedeutung und Wahrheit*«, MZSXSQJ 17, S. 127–215; urspr. in *Lixiang yu wenhua* 3/4, 1943.

<sup>34</sup> »Kritik von Deweys Diskussion der Logik«, MZSXSQJ 17, S. 241–279; urspr. in *Xueyuan* 1.4, 1947.

<sup>35</sup> »Über die reine Vernunft«, MZSXSQJ 25, S. 393–438; urspr. in *Lixiang yu wenhua* 7, 1944.

<sup>36</sup> Eaton, Ralph Monroe, *General Logic – An Introductory Survey*, New York: Charles Scribner's Sons. 1931.

<sup>37</sup> Jørgensen, Jørgen, *A Treatise of Formal Logic*, 3 vls. Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1931.

<sup>38</sup> In einem kürzlich veröffentlichten Artikel weise ich auf einige wenig explizite Bezüge des jungen Mou zu Husserl hin. Darin unterstreicht Mou, dass das, was letzterer als Ideen bezeichnet, notwendig physiologischen Charakters ist. Er verwirft also die Möglichkeit der *epoché* und damit den Kern von Husserls Phänomenologie. Vgl. Suter, Rafael »Erkenntniskritik und Selbstreflexion: Kritik als Praxis – Überlegungen zu einem

angesichts dieser Situation offenkundig, dass die vorliegende Arbeit nicht mehr als einen ersten Schritt darstellt zu einer Aufarbeitung der logischen Grundlagen von Mous Werk.

Die obigen Ausführungen machen somit deutlich, dass diese Untersuchung das Augenmerk auf die Entwicklung und Systematik des Denkens Mou Zongsans legt. Es ist ihr ein besonderes Anliegen aufzuzeigen, wie Mou Zongsan die Texte der Tradition für die Beschäftigung mit aktuellen philosophischen Fragestellungen nutzbar zu machen sucht.

Wenn die vorliegende Arbeit bestrebt ist, den philosophischen Gehalt von Mous Denken in den Vordergrund zu rücken, bedeutet dies schliesslich keinesfalls, dass damit die komplexen ideologisch und tagespolitisch motivierten Aspekte seines Werks in Abrede gestellt werden sollen.

## 4 Zu den Gegenständen der vorliegenden Untersuchung

Mou Zongsan wird gemeinhin weder als Logiker noch als Erkenntnistheoretiker wahrgenommen. Dies mag damit zusammenhängen, dass die Schriften, die sich entsprechender Fragestellungen annehmen, mehrheitlich vor seinem Gang ins taiwanische Exil 1949 entstanden und von der Forschung selbst im chinesischsprachigen Raum erst in jüngster Zeit Berücksichtigung finden.<sup>39, 40</sup> Dies erstaunt einerseits angesichts der Tatsache, dass Mous eigenständige und dadurch oft schwer zugängliche Terminologie eine Aufarbeitung der Entwicklung seines philosophischen Vokabulars gerade auch unter Einbezug der frühesten Quellen eigentlich nahelegen scheint. Andererseits deutet Mou in späten Jahren durch die explizite Anbindung seiner epistemologischen Werke *Phänomen und Ding an sich* sowie *Kritik des erkennenden Bewusstseins* an Xiong Shilis Projekt einer Kritik der Erkenntnismittel darüber hinaus selbst einen Bogen zurück zu den Anfängen seines philosophischen Schaffens an.<sup>41</sup>

Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich bei der Aufarbeitung der Entwicklung des logischen und epistemologischen Denkens von Mou Zongsan auf Texte, die dieser vor

---

neukonfuzianischen Begriff der »Kritik« anhand des Frühwerks von Mǒu Zōngsān (1909–1995)«, *Polylog* 26, 2011, S. 72.

<sup>39</sup> Der ältere Mou hat sogar selbst von der Lektüre seiner frühen Schriften abgeraten. In dieser negativen Beurteilung seines Frühwerks gehen auch Mous Schüler mit ihm einig. Vgl. Teil I, Kap. 1.2, S. 15.

<sup>40</sup> Olf Lehmann, 2003 bezieht sich in seinem umfangreichen Werk auf die frühen Texte zur Logik, die den Beginn von Mous philosophischem Werdegang markieren. Vgl. Lehmann, 2003, S. 25f. Auf Taiwan hat Wang Wensheng in einem Aufsatzband einen Text veröffentlicht, der Mou Zongsans *Kritik des erkennenden Bewusstseins* mit Husserls phänomenologischen Ansätzen vergleicht. Vgl. Wang Wensheng 汪文聖, »Eine Betrachtung von Mou Zongsans *Renshixin zhi pipan* vor dem Hintergrund von Husserls logischer Phänomenologie« (»Cong Husai'er de luoji xianxiangxue lai kan Mou Zongsan de *Renshixin zhi pipan*« 從胡塞爾的邏輯現象學來看牟宗三的認識心之批判), in: Li Minghui (Hrsg.), *Zeitgenössischer Konfuzianismus und westliche Kultur (Dangdai ruxue yu xifang wenhua)*, Taipei: Zhongyanyuan wenzhesuo, 2004, S. 85–130. Im Anhang einer Ausgabe von Mou Zongsans *Logik (Lizexue)*, <sup>1</sup>1955, MZXSQJ 12) ebenfalls von 2004 findet sich ein Aufsatz zu Mous Logikbegriff, verfasst von Kuang Jinlun 鄺錦倫: »Mou Zongsans logische Philosophie« (»Mou Zongsan de luoji zhexue« 牟宗三的邏輯哲學), Taipei: Zhengzhong shuju, S. 297–305. Erst in jüngster Zeit beginnt sich in Festlandchina ein Interesse an den frühen Schriften Mous herauszubilden, vgl. etwa Wang Xingguo 王興國 »Eine erste Untersuchung zu Mou Zongsans logischer Methode der binären Klassifizierung« (»Mou Zongsan luoji erfenfa sixiang chu tan« 牟宗三邏輯二分法思想初探), *Journal of Qujing Teachers' College* 22.2, 2003, S. 7–13. Zu Wang Xingguos und Liu Aijuns Monographien zum Verhältnis von analytischem Denken und Intuition im Denken Mou Zongsans, s.o. Fn. , S. 20.

<sup>41</sup> In einem Sammelbandbeitrag hat Mou 1991 explizit festgehalten, diese beiden Werke schlossen in Teilen jene Lücke, welche Xiong Shili offen gelassen habe, indem er die »Kritik der Erkenntnismittel« (*liànglùn* 量論) zu seiner *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* nie fertiggestellt hatte. Teil I, S. 38.

1949 verfasste. Diese Zäsur liegt deshalb nahe, weil dieser Zeitpunkt auch das vorläufige Ende von Mous intensiver Beschäftigung mit den entsprechenden Fragestellungen markiert. Neben einer Reihe von Zeitschriftenartikeln und Sammelbandbeiträgen werden auch die ersten drei Monographien Mous einbezogen: Ein 1935 veröffentlichtes Werk über die Kosmologie des *Klassikers der Wandlungen*<sup>42</sup>, die 1941 herausgegebene *Norm der Logik*<sup>43</sup> sowie die 1949 fertiggestellte *Kritik des erkennenden Bewusstseins*<sup>44</sup>.

#### 4.1 Der Aufbau der vorliegenden Arbeit

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in drei Teile:

- Der erste Teil stellt die untersuchten Texte vor und arbeitet die Kontexte ihres Entstehens auf, soweit sie für den weiteren Verlauf der Arbeit von Belang sind.
- Der zweite Teil zeichnet nach, wie Mou ausgehend von einem von Whiteheads Prozessphilosophie geprägten Begriff der Symbolisierung ein allgemeines Interesse für die Struktur der Symbolfunktion entwickelt. Es wird dargestellt, wie diese Öffnung einem gleichzeitigen Interesse Mous für die apriorischen Strukturen des Denkens geschuldet ist. Dieses schliesst einerseits an Clarence I. Lewis' pragmatistische Transzendentalphilosophie und Zhang Dongsuns Auseinandersetzung mit Kant an, speist sich aber andererseits aus der buddhistischen Dialektik, wie sie Mou im Denken seines langjährigen Lehrers Xiong Shili begegnet. In der Vermittlung zwischen intensionalen und extensionalen Gegenständen, zwischen Inhalt und Struktur des Denkens, erkennt Mou den Kern der symbolischen Vermittlung, die sich seiner Auffassung nach in einem intentionalen Akt vollzieht. Mou interpretiert dabei den Aufbau des Urteils aus Subjekt und Prädikat als jene logische Struktur, welche den Akt der Deutung und somit den Begriff der Bedeutung selbst überhaupt erst ermöglicht. Mit dem Anliegen, die intensionale Interpretation einer Funktion mit ihrer extensionalen Zuordnungsstruktur zu verbinden, schliesst Mou einerseits an Whitehead und Russell an, die in ihrer Einleitung zu den *Principia Mathematica* die »Versöhnung« der intensionalen und der extensionalen Auffassung der formalen Logik in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung stellen.<sup>45</sup> Die Zuspitzung des Begriffs des intensionalen Gegenstands auf unmittelbar sinnlich gegenwärtige und somit anschaulich verfasste Gehalte, die Mou unter dem Eindruck von Whiteheads Begriff des zeitlosen Gegenstands (eternal objects) und Lewis' Konzept der *qualia* vornimmt, schlägt andererseits eine Brücke zu Kants Feststellung in KrV B 75, wonach »Begriffe ohne Anschauung leer«, »Anschauungen ohne Begriffe« aber »blind« sind, alles empirische Erkennen folglich als Zusammenspiel von Anschauung und Verstand erfolgen muss. Aus dem Umstand, dass Erkenntnis dem Bewusstsein intensional vermittelt ist, schliesst Mou, dass jene Struktur des Denkens, welche die Setzung eindeutiger Referenz mittels intensionaler Gegenstände erlaubt, sowohl apriorisch als auch dem

<sup>42</sup> »Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo de yuanxue ji daode zhexue« 從周易方面研究中國的元學及道德哲學, in: *Dagongbao* 大公報, Tianjin, Mai 1935

<sup>43</sup> *Luoji dianfan* 邏輯典範, Hongkong: Shangwu yinshuguan, 1941.

<sup>44</sup> *Renshixin zhi pipan* 認識心之批判, 2 Bde. Hongkong: Youlian chubanshe, 1956 (Bd. 1), 1957 (Bd. 2).

<sup>45</sup> »Es ist ein alter Streit, ob die formale Logik hauptsächlich mit Intensionalem oder mit Extensionalem zu tun haben soll. Im allgemeinen haben sich Logiker, deren Schulung hauptsächlich philosophisch war, für Intensionales entschieden, während jene, deren Schulung hauptsächlich mathematisch war, sich für Extensionales entschieden haben. Tatsächlich scheint zwar die mathematische Logik Extensionales zu verlangen, die philosophische Logik aber nichts als Intensionales darbieten zu wollen. Unsere Klassentheorie anerkennt und versöhnt diese beiden scheinbar gegensätzlichen Tatsachen, indem sie zeigt, dass ein Extensionales (was dasselbe ist wie eine Klasse) ein unvollständiges Symbol ist, das im Gebrauch seinen Sinn immer durch Beziehung auf Intensionales erhält.« Alfred N. Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, übers. H. Mokra, S. 103.



Erkenntnisprozess immer schon immanent und somit transzendental ist: Anders als die tautologischen Transformationen wahrheitswertäquivalenter Satzverknüpfungen in der Aussagenlogik ist nun diese Apriorizität nicht rein formal begründet. Sie ist vielmehr die Voraussetzung dafür, dass das Denken als gegenstandsbezogen vorgestellt werden kann, gibt sie doch ein Verfahren an die Hand, wie die Verknüpfung intensionaler und extensionaler Gegenstände überhaupt Referenz zu begründen vermag: Was Mou hier erörtert, betrifft somit nicht die Ebene der formalen Logik, sondern vielmehr die Ebene der Anwendung der Logik im Erkenntnisprozess, jene Identifizierung und Klassifizierung von Entitäten oder Dingen, welche er als »Dialektik« bezeichnet.

Mou unternimmt dabei den Versuch, den grundlegenden Charakter der zweiwertigen Logik zu begründen in der Dichotomie des gegenstandsbezogenen Denkens. Obwohl Jean Nicod aufgezeigt hatte, dass sich alle aussagenlogischen Junktoren unter ausschliesslicher Verwendung der Alternation (NOR) definieren lassen, lässt sich im Rahmen von deren Bestimmung unter exklusivem Rückgriff auf Wahrheitswertäquivalenzen (ausser der Eleganz oder Sparsamkeit) kein Grund für eine bevorzugte Behandlung dieses Junktors geben: Mou versucht nun aber zu zeigen, dass sich dies grundsätzlich ändert, wenn die symbolische Referenz an den Anfang gestellt wird, wenn also dieser Primat nicht formallogisch sondern, wie Mou sagt, dialektisch begründet wird.

– Der dritte Teil der vorliegenden Untersuchung beschäftigt sich mit Mous Auseinandersetzung mit der aristotelischen Logik. Dies erfolgt im Zusammenhang mit einer detaillierten Lektüre von Mous Texten. Dabei steht zunächst im Vordergrund, wie Mou die Begrifflichkeit der aristotelischen Logik rezipiert. Mou sieht seine Aufgabe einzig darin, den *logischen* Wert der aristotelischen Logik aufzuzeigen. In Aristoteles' Begriff des »Logos«<sup>46</sup> vermischen sich seiner Ansicht nach indessen Fragen der Logik und der Metaphysik, womit eine Verwischung der Grenze von Denken und Sein unvermeidlich wird, so dass er belanglos ist für das Feld der Logik, das den rein formalen Aufbau des Denkens betrifft. Kapitel zwei des dritten Teils zeichnet nach, wie Mou mit Rückgriff auf Texte des tangzeitlichen buddhistischen Mönchsgelehrten Kuiji 窥基 (632–682) eine eigene Interpretation des Subjekt-Prädikatsatzes als logische Grundstruktur der Symbolfunktion entwickelt. Das dritte Kapitel verfolgt dann, wie er unter der Voraussetzung dieser Neuinterpretation die traditionellen direkten Schlüsse zwischen quantifizierten Sätzen untersucht, wie sie üblicherweise im aristotelischen Gegensatzquadrat zum Ausdruck gebracht werden. Mou kommt hier in Opposition zu Russell zum Schluss, dass es sich dabei um wohlbegründete Umformungen handelt. Entschieden stellt sich Mou gegen Russells Existenzprinzip, wonach der Schluss vom universalen auf den partikulären Satz gleicher Qualität untersagt ist, da der universale Satz – im Gegensatz zum partikulären – nichts über die Existenz des Subjekts besage. Das vierte Kapitel des dritten Teils wendet sich sodann genau der hiermit zusammenhängenden Frage nach dem Status der Existenz in der Logik zu: Mou plädiert dafür, dass die Frage der faktischen Existenz von Entitäten nicht zum Gegenstand der Logik zu erheben sei. Der Schluss vom universalen auf den partikulären Satz sei durch das Prinzip der Extensionalität rein formal begründbar, genauso wie im übrigen der Widerspruch zwischen einem universalen und einem partikulären Satz konträrer Qualität lediglich vermittels ebendieses Extensionalitätsprinzips erkannt werde. Anschliessend wird gezeigt, wie Mou versucht, den eigenen Standpunkt mit demjenigen Russells zu versöhnen: Er ist dabei bestrebt zu zeigen, dass dessen Interpretation des Subjekt-Prädikatsatzes im Kontext eines Klassenkalküls durchaus zulässig ist, dass sie aber im Verhältnis zur eigenen Deutung dieser Form als logischer Grundstruktur der Bedeutungsfunktion als nachrangig zu gelten hat. Mou bestimmt sowohl die Qualität, also die Dichotomie von Wahrheit und Falschheit, die er als eine Explikation oder Vergegenständlichung der Operation von Bejahung und Verneinung

<sup>46</sup> Vgl. *Norm der Logik*, S. 97.

versteht, als auch die Quantität, die er als Verhältnis von Begrenztheit und Unbegrenztheit definiert, als rein formal oder ideal. Dagegen erkennt er sowohl in der Unterscheidung Russells von Nichtwahrheit und Falschheit nach dem Kriterium des Sinns als auch in dessen Interpretation der Subjekt-Prädikatstruktur im Rahmen eines Klassenkalküls Elemente, die nicht rein formal sind: Unabhängig davon, ob »Sinn« verstanden wird als intensionaler Gehalt eines Begriffes oder als das Wissen um die Verwendungskontexte eines Wortes, ist er stets empirisch gegeben, und somit *nicht* rein *formal*. Genauso setzt die extensionale Interpretation des Prädikatbegriffes wie etwa im Ausdruck  $sx \cdot px$  die vorgängige Zuordnung der Intension des Begriffs zu einer Reihe von Gegenständen voraus ( $\text{Mous } s(x) \in p$ ). Auch sie kann daher nicht ausschliesslich *formal* begründet werden.

# I. Teil: Mous Beschäftigung mit der Logik: Kontexte und Texte

## 1. Kapitel: Mou Zongsans Weg zur Logik

### 1.1 Die Zeit vor Mou: Philosophie und Wissenschaft und die Anfänge des Neukonfuzianismus in den späten Zwanziger, frühen Dreissiger Jahren

Mou Zongsans Publikationstätigkeit beginnt anfang der 1930er Jahre, rund zehn Jahre nach der Debatte um Wissenschaft und Metaphysik<sup>47</sup>. Damals hatte sich in der Folge der sogenannten Ereignisse des 4. Mai 1919 ein relativ breiter Konsens unter Gelehrten etabliert, dass China für eine erfolgreiche Modernisierung zuallererst Demokratie und Wissenschaft benötige, zwei Errungenschaften des Westens, welche konfuzianischem Despotismus und moralisch-kosmologischer Spekulation in China gegenübergestellt wurden. Erwähnte Debatte wurde von glühenden Verfechtern einer als Bruch mit der als »konfuzianisch« charakterisierten Vergangenheit verstandenen Erneuerung losgetreten, welche die Ansicht vertraten, in Zukunft werde sich einzig die wissenschaftliche Methode in sämtlichen Bereichen menschlicher Erkenntnis durchsetzen. Damit einher ging die Brandmarkung der ihrerseits mit der überwundenen imperialen Epoche in Verbindung gebrachten und als Metaphysik (*xuánxué* 玄學) bezeichneten philosophischen Spekulation als obsolet und irrelevant. Als ein Meilenstein in der Entstehungsgeschichte des Neukonfuzianismus<sup>48</sup>, zu

<sup>47</sup> Diese Debatte entspann sich nach einem Vortrag Zhang Junmais 張君勱 (1886–1969) an der Qinghua-Universität, in dem jener den universalen Geltungsanspruch der Naturwissenschaften infrage stellte. Zhang, der in Deutschland studiert hatte, waren die dortigen Diskussionen über das Verhältnis von Geistes- und Naturwissenschaften bekannt. Sein Vortrag rief den Protest Ding Wenjiangs 丁文江 (1887–1936), Hu Shis 胡適 (1891–1962), Chen Duxius 陳獨秀 (1879–1942) und anderer hervor, die sein von Drieschs Begriff der »Lebensanschauung« inspiriertes Lebensverständnis ablehnten. (Vgl. hierzu Meissner, Werner, *China zwischen nationalem Sonderweg und universaler Modernisierung – zur Rezeption westlichen Denkens in China*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, S. 198–201). Hieraus ging eine Publikation hervor, die von Chen Duxiu und Hu Shi herausgegeben wurde, was allgemein im Sinne eines Sieges der »wissenschaftseuphorischen« Faktion interpretiert wird. Hierzu vgl. z.B. Schwartz, Benjamin I. »Themes in Intellectual History: May Fourth and after«, In: *The Cambridge History of China* (Allg. Hrsg. Denis Twitchett/John K. Fairbank), Bd. 13, *Republican China 1912–1949* (Hrsg. John Fairbank/Albert Feuerwerker), Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1986. S. 439–444, bes. S. 439f. Furth, Charlotte, »Intellectual Change: from the Reform movement to the May Fourth movement 1895–1920«, ebd. S. 322–405, bes. S. 372f. über »neotraditionalistische« Alternativen und die Debatte um »Wissenschaft und Metaphysik«.

<sup>48</sup> Diese Bezeichnung ist alles andere als eindeutig. Während einige bereits Kang Youwei 康有為 (1858–1927), Tan Sitong 譚嗣同 (1865–1898) und andere Denker der ausgehenden Qing-Zeit als Vertreter dieser Strömung nennen, wird Liang Shuming 梁漱溟 von anderen als erster Repräsentant des Neukonfuzianismus gesehen. Dies ist insofern gut begründbar, als dass Liang im Gegensatz zu den vorgenannten Denkern nicht mehr eine traditionelle Ausbildung genossen hatte, sondern von klein auf institutionell und inhaltlich nach westlichem Vorbild organisierte Schulen besuchte. Zu dieser Auffassung vgl. z.B. Liu, Shu-hsien (Shuxian), »Contemporary Neo-Confucianism: Its Background, Varieties, Emergence, and Significance«, In: *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 2.2, 2003, S. 213–233, S. 221. Bisweilen werden alle Denker, die im 20. Jahrhundert eine Aktualisierung traditioneller chinesischer Vorstellungen versucht haben (sofern diese nicht, wie etwa bei Taixu 太虛 (1890–1947), explizit buddhistisch motiviert war), mit dem Etikett »Neukonfuzianer« versehen, so etwa bei Bresciani (Bresciani, Umberto, *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*, Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001). Für eine ausführliche Diskussion vgl. z.B. Bresciani 2001, S. 13–33; Liu Shu-hsien, 2003, S. 216–219. Den Kern einer eigentlichen neukonfuzianischen Strömung scheinen mir die Unterzeichner des sogenannten »Neukonfuzianischen Manifests« zu bilden (vgl. Fn. 61), die sich selbst als Vertreter einer »Lehre von Herz und Wesen« (*xinxing zhi xue* 心性之學) bezeichnen, und für die der Ausdruck *Xinruxue* 新儒學 geläufig ist. Dass zumindest Xie Youwei 謝幼偉 (1901–1976), Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978) und Mou Zongsan, drei der fünf Unterzeichner des erwähnten Dokuments, bereits in einer Darstellung He Lins 賀麟 (1902–1992) von 1941 in einem Zug als Vertreter eines »Idealismus« im

dessen Hauptvertretern auch Mou Zongsan gezählt wird, gilt das unmittelbar im Anschluss an diese Debatte veröffentlichte Werk Liang Shumings 梁漱溟 (1893–1988) *Die Kulturen des Orients und des Okzidents und ihre Philosophien*. Im Gegensatz zu späteren neukonfuzianischen Modernisierern, zu denen auch Mou gehören wird, steht Liang in seinen kulturmorphologischen Betrachtungen sowohl der westlichen Wissenschaft<sup>49</sup> als auch Rechtstaat und Demokratie<sup>50</sup> distanziert bis ablehnend gegenüber. Elf Jahre nach der Veröffentlichung von Liangs für den Neukonfuzianismus epochalem Werk wendet sich Xiong Shili 熊十力 (1885–1968) mit der Publikation seiner *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* der *Yijing*-Gelehrsamkeit und dem Konfuzianismus zu, nachdem er sich zuvor intensiv mit der buddhistischen Nur-Bewusstseinslehre (*vijñānavāda*) auseinandergesetzt hatte. Hatte bereits Liang Shuming, etwa bei der Begründung seines »Ich«-Begriffs, wesentlich auf buddhistische Quellen der *yogācāra*-Tradition zurückgegriffen, gründet Xiong seine konfuzianische Lehre so stark in den – freilich kosmologisch umgedeuteten – epistemologischen Spekulationen des *vijñānavāda*, dass man ohne Untertreibung von einer eigentlichen konfuzianischen Aneignung weiter Teile dieses Lehrgebäudes sprechen kann. Liang und Xiong verbindet, dass sie beide klar Stellung für die traditionelle Weisheitslehre beziehen und sich als Verfechter einer Metaphysik gegen den universalen Anspruch der Wissenschaft wenden. Liang und Xiong treten dabei ganz pointiert mit dem Selbstverständnis auf, eine *chinesische* Metaphysik zu vertreten. Zumindest im Falle des letzteren werden offenkundige Einflüsse westlichen Denkens auf das eigene Schaffen in Abrede gestellt. Sowohl Liang Shuming als auch Xiong Shili formulieren unter dem Einfluss Henri Bergsons eine Opposition von Intuition und Verstand, die sie im Lichte traditioneller Vorstellungen deuten. Sie verstehen darunter den Gegensatz zwischen einem erleuchteten Bewusstsein der »organischen Einheit des Ganzen«<sup>51</sup> einerseits und einem verblendeten Alltagsbewusstsein andererseits, in dem das kognitive Subjekt sein Verhältnis zum Objekt versteht als eine Relation eines Selbst zu einem von ihm verschiedenen Anderen, das es dann unter dem Gesichtspunkt vermeintlich eigener Zwecke erfasst. In jener an traditionelle Vorstellungen von Erleuchtung angenäherten Intuition

---

zeitgenössischen China genannt werden, weist jedenfalls darauf hin, dass sie schon auf dem Festland, noch vor ihrer Zeit im Exil, als Vertreter *einer* philosophischen Position wahrgenommen wurden. Vgl. He Lin, »Xifang zhexue de shaoshu yu ronghui« 西方哲學的紹述與融會 (»Darstellung und Rezeption westlicher Philosophie <in China>«), In: *He Lin xuanji*, Changchun: Jilin renmin chubanshe, 2005, S. 345–372, S. 359. Der Text erschien urspr. als Kap. 2 des 1941 veröffentlichten *Wushi nian lai de Zhongguo zhexue* 五十年來的中國哲學 (*Die chinesische Philosophie in den vergangenen fünfzig Jahren*).

<sup>49</sup> Die westliche Wissenschaft gilt ihm als ein Instrument des Menschen zur universalen Unterwerfung und Nutzbarmachung seiner Umwelt, das auf einer Lebenseinstellung fusst, welche den *Kampf* gegen die Widrigkeiten des Lebens ins Zentrum stellt. Demgegenüber sei die chinesische Kultur durch das Streben nach Harmonie geprägt, das *Sich-einfügen ins Ganze* des organischen Lebensprozesses. In der direkten Konfrontation der beiden Kulturen, die aus diesen gegensätzlichen Grundhaltungen hervorgehen sollen, erweist sich die chinesische als unterlegen, obwohl sie Liang als die »vernünftiger« gilt. Liangs »Wissenschaftskritik« inspiriert sich vordergründig an Henri Bergsons Gegenüberstellung von Verstand und Intuition, bedient sich aber explizit einer am buddhistischen *yogācāra* Mass nehmenden Begrifflichkeit. Zum Lebensbegriff Liangs vgl. Liang Shuming 梁漱溟, *Zhong Xi wenhua ji qi zhexue* 中西文化及其哲學, Beijing: Shangwu yinshuguan, 2000, S. 55–59; zur Typologie der Lebensbewältigungsstrategien und deren kultureller Zuordnung vgl. ebd. S. 60ff. Zur Verwendung buddhistischer Begrifflichkeiten vgl. ebd. S. 76ff. Eine Untersuchung von Liangs Lebens- und Kulturbegriff leistet Wesołowski, Zbigniew, *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming*, Nettetal: Steyler Verlag, 1997.

<sup>50</sup> Zur ablehnenden Haltung gegenüber der die Menschen als Rechtssubjekte »vergegenständlichenden« Rechtsordnung vgl. Liang Shuming, 2000, S. 197–199.

<sup>51</sup> Liang Shuming fasst diese Opposition in die Begriffe *zhijué* 直覺 »Intuition« und *zhìhuì huódòng* 智慧活動 »Verstandestätigkeit«, bei Xiong Shili steht anstatt *zhijué* der buddhistisch geprägte Terminus *zhèngtǐ* 證體 »Gewahrwerdung des organischen Ganzen«, für »Verstand« verwendet er ebenfalls *zhìhuì*.

erkennen sie das eigentliche Paradigma der überlieferten chinesischen Weisheitslehren. In ihren Darstellungen wird die intuitive Methode zum Kennzeichen wahrer Philosophie. Damit aber übersetzt sich der Gegensatz zwischen Intuition und Verstand nicht nur in eine Opposition zwischen wahrer Philosophie und Wissenschaft, sondern schliesslich auch zwischen China und dem Westen. Die klare Eigenpositionierung beruht dabei paradoxerweise auf der Aneignung einer Figur, die aus ihrer Sicht westlicher Provenienz ist.

## 1.2 Der Gegensatz von »formalem« Frühwerk und »praktischem« Spätwerk: Mous eigene Einschätzung seiner frühen Arbeiten

Die folgenden Ausführungen stellen einen Abriss von Mous intellektuellem Werdegang im akademischen Umfeld der Dreissiger und Vierziger Jahre des Zwanzigsten Jahrhunderts dar. Dabei geht es nun zunächst darum, die Entwicklung von Mous Denkweg unter dem Gesichtspunkt prägender intellektueller Einflüsse in groben Zügen nachzuzeichnen. In einem zweiten Schritt werden diese im weiteren akademischen Kontext jener Zeit betrachtet, bevor schliesslich kurz auf einzelne, für Mou besonders entscheidende Persönlichkeiten eingegangen wird.

Die ersten zwanzig Jahre seines philosophischen Schaffens<sup>52</sup> finden in der bisherigen Auseinandersetzung mit Mou Zongsan auffällig wenig Beachtung.<sup>53</sup> Dies mag einerseits damit zusammenhängen, dass Mou selbst seinen Studenten in späteren Jahren von einer Lektüre jener Texte abriet, die er vor seinem fünfzigsten Altersjahr verfasst hatte.<sup>54</sup> Andererseits haben auch Mous Schüler, so etwa Esther Su in einer Rezension zur Gesamtausgabe von Mous Schriften, die durch Mous Bemerkung angedeutete Unausgereiftheit seines frühen Denkens indirekt bestätigt. So führt Su aus, ihre Verwunderung über Mous Ratschlag habe sich nach der vollständigen Lektüre all seiner Schriften allmählich gelegt.<sup>55</sup> Su lässt offen, wie ihre Aussage genau zu deuten ist. Sie scheint einzuräumen, dass Mous Alterswerk sich tatsächlich qualitativ von seinen früheren Schriften abhebt. Sicher aber anerkennt sie den Schnitt in Mous Werk, den die »objektive Tragödie« der kommunistischen Machtübernahme in Festlandchina nach Mous eigener Einschätzung für die Ausrichtung seines Schaffens darstellt.<sup>56</sup> Jedenfalls weist Su darauf hin, dass Mous Gang ins Exil ungefähr mit seinem fünfzigsten Lebensjahr zusammenfällt.<sup>57</sup>

Für die vorliegende Arbeit, die die Entwicklung von Mou Zongsans Logikverständnis und dessen Verhältnis zur Erkenntnislehre nachzuzeichnen sucht, ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, dass das fünfzigste Altersjahr auch das ungefähre Ende von

<sup>52</sup> Die geläufigen Darstellungen von Mous Kindheit und Jugend, aber auch seines frühen Denkens, speisen sich fast ausschliesslich aus seiner intellektuellen Autobiographie, die 1989, anlässlich seines 80. Geburtstags, erschienen war, und die eine Zusammenstellung verschiedener autobiographischer Texte darstellt, die er ab den Fünfziger Jahren verfasst hatte. Vgl. Mou Zongsan, *Wushi zishu*, Taipei: Ehu chubanshe, 1988. In: MZXSQJ 32. Eine kurze Biographie in engl. Sprache findet sich in Bresciani, 2001, S. 359–361.

<sup>53</sup> Seit einigen Jahren beschäftigt sich Wang Xingguo 王興國 mit der frühen Schaffensphase Mous. Vgl. Fn. 21, S. 9 in der Einleitung.

<sup>54</sup> So etwa in der Vortragssammlung *Neunzehn Vorlesungen zur chinesischen Philosophie* von 1983. Vgl. MZXSQJ 29, S. 407.

<sup>55</sup> Su, Esther, »Mou, Zongsan (Tsung-san), *The Complete Works of MOU Zongsan* [...]«, In: *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 3.2, 2004, S. 335–341, S. 335.

<sup>56</sup> So lautet der Titel des fünften Kapitels von Mou Zongsans *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, das er vor Erscheinung dieser Monographie im Jahre 1993 bereits in Artikelform veröffentlicht hatte, und zwar im Mai 1988 in der Zeitschrift *Ehu zazhi* 鵝湖雜誌 und im Juni desselben Jahres in einer Beilage zur *Lianhebao* 聯合報. Vgl. MZXSQJ 32, S. i; das Kapitel umfasst die S. 75–119.

<sup>57</sup> Su, 2004, ebd. Tatsächlich ist es eher das vierzigste Altersjahr. Mous fünfzigster Geburtstag fällt ins Jahr 1959 (nach chinesischer Zählart 1958), der Gang ins Exil erfolgt Ende der Vierziger Jahre (1949).

Mous Auseinandersetzung mit Fragen der Logik markiert. Mit der Herausgabe seiner als Lehrbuch konzipierten *Logik*<sup>58</sup> im Jahre 1955 endet für Mou eine Phase intensiver Beschäftigung mit dieser Disziplin. Die Arbeit am Manuskript zur *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, obwohl erst 1956/7 in Hongkong erschienen, hatte Mou tatsächlich bereits 1949, noch in Nanjing, abgeschlossen.<sup>59</sup> Diese Arbeit steht trotz ihres epistemologischen Fokus in direkter Kontinuität zu den vorangehenden logischen Schriften. Seine Abwendung von Fragen der Kosmologie, Epistemologie und Logik, kurz, der »formalen Philosophie«, und die Neuausrichtung auf eine »Philosophie der Werte« führt Mou Zongsan ursächlich auf die Katastrophe zurück, als die er den kommunistischen Sieg 1949 für die chinesische Nation und Kultur empfand.<sup>60</sup> Während sich auch in Mou Zongsans frühen Schriften wiederholt Versuche finden, die chinesische Philosophie in ihrem Verhältnis zum westlichen Denken zu begreifen, erhebt er nun die Rettung der chinesischen Tradition zu seinem Hauptanliegen. Deutlichster Ausdruck dieser Wende ist Mous Beteiligung am sogenannten »Neukonfuzianischen Manifest« von 1958, das den Beginn des Neukonfuzianismus als eigentlicher Bewegung markiert.<sup>61</sup> Mous Beschäftigung mit der Logik bricht somit Mitte der Fünfziger Jahre recht

<sup>58</sup> *Lizexue* 理則學 (*Logik*), Taipei: Zhengzhong shuju, 1955, MZSXSQJ 12.

<sup>59</sup> *Renshixin zhi pipan* 認識心之批判 (*Kritik des erkennenden Bewusstseins*), Hongkong: Youlian chubanshe, 1956/7 (MZSXSQJ 18–19). Vgl. Cai Renhou, *Mou Zongsan xiansheng xuesi nianpu* 牟宗三先生學思年譜 (*Mou Zongsans intellektuelle Biographie*), Taipei: Xuesheng shuju, 1996, S. 16.

<sup>60</sup> Qi Liang 啟良, *Xinruxue pipan* 新儒學批判 (*Kritik des Neukonfuzianismus*), Shanghai: Sanlian shudian, 1995, S. 284. Für Mou war die Machtübernahme der Kommunisten 1949 auch ein ganz persönliches Scheitern in seinem Kampf gegen den dialektischen Materialismus. Noch 1934 hatte er einen Aufsatz über das Verhältnis von Logik und Dialektik selbstbewusst mit folgenden Worten geschlossen: »Darüber hinaus sollten sich die dialektischen Logiker nicht weiter derart blossstellen, denn warum sollten sie zum Zwecke einer irgendwann einmal eintreffenden Revolution derlei Absurditäten hervorbringen? Würden sie sich denn nicht schämen, der Entdeckung der Wahrheit im Wege gestanden zu sein, wenn sich in Zukunft die Zeiten eines Tages ändern werden?« (»Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 137). Fünfzehn Jahre später hatten sich die Zeiten geändert, die Revolution war Realität geworden. Mou erfährt durch die unerbittliche Kontingenz der Geschichte, dass recht zu haben nicht schon bedeutet, auch Recht zu bekommen: Der Breitenwirkung der kommunistischen Bewegung hat sein Engagement für die formale Logik nichts entgegensetzen können – genauso wenig wie die Propagierung des dialektischen Materialismus effektiv dazu beigetragen haben dürfte.

<sup>61</sup> Das Manifest unterzeichneten neben Mou weiter Tang Junyi, Xu Fuguan 徐復觀 (1903–1982) und Zhang Junmai (Carsun Chang). Es erschien in der Zeitschrift *Minzhu pinglun* 民主評論 (*Democratic Critique*). Engl. Übersetzungen finden sich in Tang Junyis *Essays on Chinese Philosophy and Culture*, Bd. 19 der Gesamtausgabe von Tang Junyis Werken (*Essays on Chinese Philosophy and Culture*, Taipei: Xuesheng shuju, 1988, S. 492–562), sowie als Anhang zu Chang, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, Bd. 2, 1962, S. 455–483. Als fünfter Mitverfasser wird in einer älteren Version auch Xie Youwei erwähnt. (Vgl. Makeham, John, *New Confucianism – A Critical Examination*, New York: Palgrave Macmillan, 2003, S. 45). Selbstverständlich schreibt schon Liang Shuming, der für viele den Beginn einer neukonfuzianischen Bewegung markiert, 1921 in seinem Werk *Die Kulturen des Orients und des Okzidents und ihre Philosophien* von einer »Lehre des Konfuzius« (*Kongzi zhi xue* 孔子之學), und auch andere der sogenannten ersten Generation von Neukonfuzianern zugerechnete Denker beziehen sich auf vormoderne konfuzianische Klassiker. Doch jene Denker äussern sich zu keinem Zeitpunkt gemeinsam als Vertreter einer Bewegung. Für Mou ist belegt, dass er noch auf dem Festland, an einer Konferenz 1948, sich selber und seine Weggefährten als die »dritte Generation von Konfuzianern« bezeichnete, nach dem vorkaiserzeitlichen Konfuzianismus und dem song- und mingzeitlichen Neokonfuzianismus. Vgl. Cai Renhou, 1996, S. 17. (Für eine gängige Aufteilung der Neukonfuzianer in verschiedene Generationen, vgl. Bresciani, 2001, S. 11ff.; Liu, 2003, S. 217; eine sehr ausführliche Auseinandersetzung findet sich in Makeham, 2003, Kap. 1 »The retrospective creation of New Confucianism«, S. 25–44.) Makeham argumentiert, dass das Manifest von 1958 erst nachträglich, in den 1980er Jahren, als zuallererst von einer eigentlichen neukonfuzianischen Bewegung die Rede sein könne, als deren konstitutives Ereignis konstruiert worden sei. Alle konfuzianisch inspirierten

abrupt ab, und erst nach mehr als dreissig Jahren veröffentlicht er 1988 eine Übersetzung von Wittgensteins *Logisch-Philosophischer Abhandlung*, die er mit einem längeren Geleitwort versieht. Diese Publikation entsteht Mou zufolge während der Arbeit an einer Neuauflage der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*.<sup>62</sup> Eine genauere Lektüre von Mous Texten aus den Dreissiger und Vierziger Jahren zeigt aber deutlich, dass jene vermeintlich klare Zäsur, welche sowohl Mou selbst als auch seine Schüler zwischen einer früheren »theoretischen« und einer späteren »praktisch« orientierten Phase seines Philosophierens ausmachen, viel weniger eindeutig ausfällt, als es die Rhetorik dieser Stellungnahmen nahelegt. Während Mous Schriften zur Logik nicht unmittelbar in eine »praktisch« orientierte Philosophie überführen, ist doch für die epistemologischen Untersuchungen in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* wesentlich, dass sie über eine rein theoretische Betrachtung hinausweisen und als Versuch zu einer Grundlegung ethisch-moralischer Praxis gelten können.

### 1.3 China und die Naturwissenschaft: Mou Zongsans frühes Interesse an der Kosmologie und der Gedanke der Eigengesetzlichkeit der Logik

Noch während seines Abschlussjahres an der Peking University hatte Mou Zongsan ein Manuskript mit dem Titel »Eine Untersuchung zur Kosmologie und Moralphilosophie Chinas vor dem Hintergrund des *Buches der Wandlungen*«<sup>63</sup> verfasst. Sein Interesse am *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經) führt Mou auf die Lektüre der *Klassifizierten Lehrgespräche* Zhu Xis 朱熹 (1130–1200) (*Zhuzi yulei*) während seines Propädeutikums an der Peking University zurück.<sup>64</sup> Mou schreibt im Vorwort zur Neuauflage von 1988, er habe Teile seines Manuskripts in der Zeitschrift der Philosophieabteilung der Universität veröffentlichen wollen, was ihm aber nicht gelungen sei. Ebenso stiess er mit dem Text bei seinem Lehrer für Logik und Mathematik, Zhang Shenfu 張申府 (1893–1986), auf Unverständnis. Nach über einem Jahr hatte jener Mou das angeblich ungelesene Manuskript wohl aus Ratlosigkeit unkommentiert zurückgegeben.<sup>65</sup> Dagegen erhielt der Text einiges Lob nicht nur von Vertretern traditioneller Gelehrsamkeit.<sup>66</sup> Mou stellt darin Exzerpte aus verschiedenen Texten der Tradition der *Yijing*-Gelehrsamkeit (*yixué* 易學) von der Han- bis zur Qing-Zeit zusammen, die er durch philosophische Kommentare ergänzt, deren Diktion geprägt ist von Bergson und Whitehead, aber auch Russell. Sowohl Bergson als auch Russell galten im China

---

traditionalistischen Denker vor den Achtziger Jahren fasst er unter die Bezeichnung »Confucian revivalists«. Vgl. Makeham, 2003, S. 28.

<sup>62</sup> Wittgenstein, Ludwig, (übers. Mou Zongsan), *Minglilun* 名理論 (*Tractatus Logico-Philosophicus*), Taipei: Xuesheng shuju, 1988; Vgl. dessen »Geleitwort« (*»yizhe zhi yan«* 譯者之言); MZXSQJ 17, S. iv.

<sup>63</sup> *Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo de yuanxue ji daode zhexue* 從周易方面研究中國的元學及道德哲學, 1935 in Tianjin herausgegeben, 1988 in redigierter Form und unter dem Titel *Zhouyi de ziran zhexue ji qi daode hanyi* 周易的自然哲學及其道德涵義 (*Die Naturphilosophie des Buches der Wandlungen und deren moralische Implikationen*) wiederherausgegeben. Enthalten in MZXSQJ 1.

<sup>64</sup> MZXSQJ 32, S. 39.

<sup>65</sup> MZXSQJ 1, S. 1. Dieses Verhalten bringt allerdings der späte Mou nicht mit dem durch terminologische Anleihen sowohl an Whiteheads Prozessphilosophie als auch an die *Yijing*-Gelehrsamkeit schwer verständlichen Text in Verbindung, sondern mit Zhang Shenfus sich abzeichnendem politischen Linksruck.

<sup>66</sup> Lin Zaiping 林宰平 (1879–1960), ein Weggefährte Xiong Shis, soll das Werk genauso gelobt haben wie Shen Youding 沈有鼎 (1908–1989), den Mou zitiert mit den Worten »[das Buch] verwandelt alte Schinken in wahre Schätze« (化腐朽為神奇). Shen Youding hatte bei Henry M. Sheffer promoviert und veröffentlichte zu Problemen der Logik und Mathematik. Er sollte sich noch in den Vierziger Jahren als einer der ersten Denker in China mit Husserls transzendentaler Logik beschäftigen. Vgl. MZXSQJ 32, S. 45. Zu Shen Youdings Auseinandersetzung mit Husserls *Logischen Untersuchungen* vgl. Jin Xiping, »Shen Youding: The First Phenomenologist in China«, in: Lau, Kwok-ying & John J. Drummond (Hrsg.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Dordrecht: Springer, 2007, S. 21–31.

der Zwanziger und beginnenden Dreissiger Jahre als die paradigmatischen Vertreter moderner westlicher Philosophie. Die Namen der Denker, auf die sich Mou bezog, waren also geläufig.<sup>67</sup> In Anlehnung an Whiteheads Feststellung, die moderne Wissenschaft gründe auf religiösen Debatten des Mittelalters, stellt Mou Zongsan fest, dass »die Wissenschaft und echte Philosophie Chinas im Kern angelegt ist im Denken von Einwirkung und Gegenwirkung (*gǎnyìng* 感應) der Han.«<sup>68</sup> Mou versucht also mit seinem Werk darauf zu verweisen, dass es auch in China mit der *Yijing*-Gelehrsamkeit eine autochthone metaphysische oder kosmologische Tradition gibt, an die eine moderne Naturwissenschaft anschliessen kann. Mous erster längerer Text widmet sich also dem Versuch, in der Geschichte des chinesischen Denkens Ansätze ausfindig zu machen, die Anschlussmöglichkeiten für ein modernes naturwissenschaftliches Denken eröffnen sollen. Während Xiong Shili und Liang Shuming die Wissenschaft noch als westlich ablehnen und das eigene chinesische Denken im Gegensatz dazu als die eigentliche Philosophie verstehen, deutet Mou Zongsan hier *Yijing*-Kommentare als genuin chinesische Texte kosmologischen und somit protowissenschaftlichen Charakters. Dass Mou Zongsan hier auf den Begriff von Einwirkung und Gegenwirkung rekurriert, lässt sich m.E. vor dem Hintergrund seiner Whitehead- und Russell-Lektüre verstehen. Diese weisen beide darauf hin, dass die Wahrnehmung von »Sinnesdaten« selbst bereits die Kausalität involviere, da diese konstitutiv dazu beitrage, dass wir die Wirklichkeit in unseren Sinnen überhaupt als einen Wechsel jeweils in sich geschlossener Einheiten erfahren. Die Sinnesdaten sind daher nicht der letzte Quell empirischer Erkenntnis, wie Hume und Kant dies denken. Weder ist die Kausalität also eine Kategorie, die ihnen durch den Verstand verliehen wird, noch hängt sie in irgendeiner Weise mit der Gewohnheit zusammen. In seinem *Yijing*-Buch legt Mou die zentralen Termini des *Yijing*, *xiàng* 象 »Gestalt« und *tuàn* 彖 »Verallgemeinerung« im Sinne eines Whiteheadschen Symbolismus aus, der in den Gegenständen der Wahrnehmung Symbole sieht, die aus dem Zusammenspiel von anschaulicher Unmittelbarkeit und kausaler Wirksamkeit hervorgehen, und auf den dahinter stehenden wirklichen Prozess verweisen. Analog fasst Mou *xiàng* als das »Symbol« einer Tatsache auf, während *tuàn* dessen Anwendung auf weitere Tatsachen anleitet, indem es mittels der Ähnlichkeitsfunktion von Erscheinungen induktive Schlüsse zu ziehen erlaubt über die Zugehörigkeit einer vorliegenden Tatsache zu der diesem »Symbol« zugeordneten Klasse.<sup>69</sup> Die *xiàng* werden dabei verstanden als Realisierungen des sich in »Impulsen« (*jī* 機) äussernden wirklichen Prozesses. Dieser übersetzt sich in ein »Werden«, für das Mou das Binom *shēngchéng* 生成 verwendet, und das er mit »becoming« glossiert. Die beiden Wortbestandteile ordnet er dem »Nichtmanifesten« (*wēi* 微) beziehungsweise dem »Manifesten« (*shèng* 盛) zu,<sup>70</sup> so dass er das Werden als Realisierung eines »Impulses« und dessen Eingang in eine gefügte

<sup>67</sup> Dies, nachdem John Dewey während eines Vortrages 1920 in Peking diese beiden zusammen mit William James als die Hauptvertreter der zeitgenössischen westlichen Philosophie bezeichnet hatte. Vgl. Dong Defu 董德福, *Shengming zhixue zai Zhongguo* 生命哲學在中國 (*Die Lebensphilosophie in China*), Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 2001, S. 73.

<sup>68</sup> MZXSQJ 1, S. 40. Da Mou hier ganz offensichtlich einen Kausalitätsbegriff anspricht, verzichte ich auf eine für die Han-Zeit angemessenere Terminologie wie etwa »Anregen und Antworten« oder »Impuls und Reaktion«. Das Glossar in Cua, Antonio S., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York u.a.: Routledge, 2003, S. 934 gibt »stimulus and response« sowie »mutual sympathy or resonance of macrocosm and microcosms«. Zu »Anregen und Antworten« vgl. Unger, Ulrich, *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, S. 43.

<sup>69</sup> MZXSQJ 1, S. 123.

<sup>70</sup> MZXSQJ 1, S. 461.



»Ordnung« der Dinge verstehen kann.<sup>71</sup> Jenen Impuls setzt Mou an einer anderen Stelle unter anderem gleich mit Zhu Xis »oberstem Prinzip« (*tàijí* 太極) sowie mit dessen »Ordnungsprinzip« (*lǐ* 理).<sup>72</sup> Damit stellt sich nun aber die Frage nach dem Wesen dieser Ordnung: Erschöpft sie sich in der manifest gewordenen realen Ordnung der Dinge, oder ist sie bereits im Nichtmanifesten angelegt? Den ersten Standpunkt, die Vorstellung von *lǐ* lediglich als »explizierter Ordnung« (*biǎoxiàn zhī lǐ* 表現之理) verbindet Mou Zongsan mit dem qingzeitlichen Gelehrten Dai Zhen 戴震 (1724–1777). Er favorisiert aber den zweiten Standpunkt, den er Zhu Xi zuschreibt und mit dem Ausdruck »implizites Ordnungsprinzip« (*nèiyùn zhī lǐ* 內蘊之理) erfasst. Ohne hier weiter in Mous Aktualisierung des *Buches der Wandlungen* im Rahmen einer durch Whiteheads Schriften angeregten Kosmologie vordringen zu können, lassen sich zwei Punkte festhalten: Zum einen zeigt sich, dass Mou Zongsans Werk trotz der vielen schwer zugänglichen Passagen aus *Yijing*-Kommentaren und der bisweilen kryptischen Kürze seiner Erläuterungen im wesentlichen als eine in *Yijing*-Terminologie übersetzte Umformulierung von Whiteheads Philosophie des Organismus gelten kann. Damit übernimmt Mou einerseits zwar den empiristischen Zugang Whiteheads und Russells, gerät aber andererseits zugleich in ein gewisses Spannungsverhältnis dazu: Wenn er den »Impuls« mit Zhu Xis »Ordnungsprinzip« gleichsetzt, scheint er sich auf eine Ordnung zu beziehen, die in einem latenten Prinzip gründet, das selbst im Prozess niemals manifest wird. Damit ist aber jene Frage angedeutet, die Mou von der Kosmologie zur Epistemologie und schliesslich zur Logik führen wird: Die Frage nach dem *Ursprung* der Ordnung.<sup>73</sup> Was genau unter Ordnung beziehungsweise *lǐ* zu verstehen ist, scheint auch Mou selbst nicht eindeutig bestimmbar, denn er gibt mehrere Definitionen des Begriffes. Unter anderem versteht Mou *lǐ* einerseits als das, was etwas zu dem macht, *was* es ist, also sein Wesen. Andererseits bestimmt er es als die Ursache, *weshalb* der »Fluss der Materialisierungen« unentwegt Ordnung herbeiführt.<sup>74</sup> In diesem frühen Werk vertritt Mou zudem die Auffassung, das »Werden« der Welt sei mathematisch verfasst, ja gerade darin liege seine Ordnung begründet.<sup>75</sup> Alles symbolisch Darstellbare gehört Mou zufolge zugleich zum Bereich von Wissenschaft und Logik, was vor dem Hintergrund von Whiteheads Symbolismus gleichbedeutend ist mit der Behauptung, dass die gesamte sinnlich wahrnehmbare Welt logisch strukturierbar ist und in eine wissenschaftliche Repräsentation überführt werden kann.<sup>76</sup> An diesem Punkt spielt nun ein Element in Mous Denken hinein, das zunächst überraschen mag: Er zeigt grosses Interesse für den Gedanken einer apriorischen Bestimmung der Grenzen gegenständlicher (oder in seinen Begriffen: symbolischer) Erkenntnis, und verweist in einem Absatz mit dem Titel »Theorie der Werte« auf Kants Grenzbegriff des »Dings an sich«, der den Bereich möglicher Erkenntnis einschränkt und damit »ein Rückzugsgebiet für die Erläuterung der Moral [schafft], was sehr wissenschaftlich ist.«<sup>77</sup> Der junge Mou schwankt zwischen Russells und Whiteheads Verständnis, das die

<sup>71</sup> Den Impuls beschreibt er als ein »Hervorgehen aus dem Nichtmanifesten«, *cóng wēi* 從微, der überführt in eine »Ankunft im Manifesten«, *zhìzhuó* 至著, der sinnlich zugänglichen Ordnung der Dinge. Vgl. MZXSQJ 1, S. 148.

<sup>72</sup> MZXSQJ 1, S. 147.

<sup>73</sup> Mou hält wohl fest, dass seine sogenannte »Kosmologie des Fliessens« eine Aufhebung von Monismus, Dualismus und Pluralismus in einer »Weltsicht ohne Anfangsgründe« herbeiführe (*wúyuánlùn* 無元論): Mangels weiterer Ausführungen bleibt die entsprechende Passage aber dunkel. Vgl. MZXSQJ 1, S. 463.

<sup>74</sup> MZXSQJ 1, S. 459.

<sup>75</sup> Chin. *tiáolǐxìng* 條理性.

<sup>76</sup> MZXSQJ 1, S. 463.

<sup>77</sup> MZXSQJ 1, S. 465: »Betrachten wir erneut jene, welche zu den Vertretern einer Theorie der Apriorizität gehören. Wenn Kant von wissenschaftlicher Erkenntnis spricht, so führt er ein »Ding an sich« (thing-in-itself) als »Grenzbegriff« (limiting conception) zwischen phänomenaler und nichtphänomenaler Welt ein. Er begrenzt die Kategorien des Verstandes ausschliesslich auf die Welt der Erscheinungen, während sie auf die

Kausalität als Voraussetzung von Wahrnehmung und somit jeglicher Erkenntnis setzt, und einer Transzendentalphilosophie Kants, die auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und somit deren Grenzen reflektiert. Obwohl das *Yijing* seines Erachtens eine Theorie der Kausalität der Wahrnehmung vertritt, hält er einen transzendentalen Zugang damit »nicht für unvereinbar«<sup>78</sup>. Mous Denken präsentiert sich in seinem *Yijing*-Buch einerseits sehr stark von Whiteheads Prozessphilosophie beeinflusst. Andererseits bricht darin bereits eine gewisse Spannung auf, welche mit der Frage zusammenhängt, was sich in der Ordnung des Kosmos letztlich vermittelt. Dies zeigt sich wohl am deutlichsten in den Bezügen auf Zhu Xis Begriff des Ordnungsprinzips. Über seinen von Whitehead geprägten Symbolbegriff dringt weiter das Problem der Grenzen möglicher Erkenntnis in Mous Denken, wobei Kants transzendentales Programm Mous Aufmerksamkeit vor allem deshalb auf sich zieht, weil es eine Möglichkeit aufzuzeigen verspricht, über das nicht unmittelbar sinnlich Zugängliche nachzudenken, und weil es zugleich darauf zu verweisen scheint, wie sich ein solches Nachdenken von einem gegenstandsbezogenen Denken über die »Welt der Logik und Wissenschaft« unterscheidet. Mou Zongsan bezeichnet Kants Transzendentalphilosophie nicht von ungefähr als »wissenschaftlich«. Sein eigener Anspruch auf eine »wissenschaftliche Philosophie« ist mit grosser Wahrscheinlichkeit im Kontext von Russells entsprechender Forderung im Vorwort von *Our Knowledge of the External World*<sup>79</sup> zu sehen und deckt sich mit dem eingangs erwähnten Bestreben von Mous Buch, die *Yijing*-Gelehrsamkeit unter dem Gesichtspunkt ihres protowissenschaftlichen Charakters zu betrachten.

Hatte Mou im *Yijing*-Buch noch lapidar festgestellt, eine Theorie der kausalen Wahrnehmung und eine Theorie über die apriorische Möglichkeit von Erkenntnis würden sich nicht ausschliessen, versucht er 1937 in einem langen Aufsatz, der die chinesischen Entsprechungen zu den dort verwendeten Begriffen »causal theory of perception« und »a priori theory of the possibility of knowledge« im Titel führt, einen Entwurf der Vermittlung von Kosmologie und Erkenntnis, von Sein und Wissen.<sup>80</sup> Der Text ist ungleich ausführlicher als das *Yijing*-Buch. Er hält an einem kausalen Verständnis von Wahrnehmung fest, das die Wahrnehmungsgegenstände als symbolische Ausdrücke von Ursache- und Wirkungsbeziehungen fasst. In Anlehnung an Zhang Dongsun 張東蓀 (1886–1973) spricht Mou im ersten Fall von »phänomenalen Daten«, im zweiten von »Rohdaten«<sup>81</sup>, wobei letztere die Ursache ersterer, erstere die Wirkung letzterer sind. Doch nicht nur das Verhältnis physiologischer Relationen einerseits und ihrer psychologischen Repräsentation andererseits, sondern auch dasjenige von psychologischer Repräsentation zum einen und deren anschaulicher Bewusstheit zum anderen wird als kausal und damit letztlich physikalisch bestimmt. Während zwischen den Elementen dieser Ebenen interne Relationen angesetzt werden, wird die Beziehung des Denkens auf sie als extern charakterisiert, denn das Denken kann seine Gegenstände nicht direkt beeinflussen.<sup>82</sup> Das heisst aber, dass es zwei Quellen der

---

nichtphänomenale Welt nicht anwendbar seien; doch dies heisst keineswegs, dass es nicht erlaubt ist, über die nichtphänomenale Welt nachzudenken, sondern lediglich, dass es dort keine empirischen Inhalte, keine Funktion der Kategorien gibt. Was Kant mit dieser Erklärungsweise schafft, ist ein Rückzugsgebiet zur Erläuterung der Moral, was ausgesprochen wissenschaftlich ist.«

<sup>78</sup> MZSXSQJ 1, S. 464: »Ich unterteile die Erkenntnistheorien gemeinhin in zwei Gruppen: Das eine sind kausale Theorien der Wahrnehmung (causal theory of perception), vertreten durch Russell, das andere ist die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori* (a priori theory of the possibility of knowledge), vertreten durch Kant.«

<sup>79</sup> Russell, Bertrand, *Our Knowledge of the External World*, London: Open Court, 1914, S. 10.

<sup>80</sup> Mou Zongsan, »Jue zhi di yinguoshuo yu zhishi di kenengshuo« 覺知底因果說與知識底可能說 (»Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«), *Zhexue pinglun* 6.2–3, 1937, in: MZSXSQJ 25, S. 295–343.

<sup>81</sup> MZSXSQJ 25, S. 307.

<sup>82</sup> MZSXSQJ 25, S. 312.

Ordnung unserer Erfahrung gibt: zum einen die Kausalität der Wahrnehmung, welche die objektive Ordnung der Natur vermittelt,<sup>83</sup> zum anderen die Apriorizität der Kategorien, welche das Denken subjektiv strukturieren.<sup>84</sup> Die grundsätzliche Stossrichtung hin zur Einführung eines Erkenntnissubjekts in die Kosmologie ist bereits in Mou Zongsans 1933 erschienenem Artikel »Widerspruch und Typentheorie« vollzogen: Dieser Text versucht den Nachweis zu erbringen, dass die Negation nicht ein Denkinhalt oder gar ein Gegenstand ist, sondern vielmehr ein Effekt, der aus der Dialektik des Denkens hervorgeht. Die Negation bezeichnet Mou dort als apriorisch, weil sie sich eben nicht aus den Denkinhalten stiftet, sondern vielmehr eine Bedingung für die Möglichkeit der Referenz auf Gegenstände ist.<sup>85</sup> Wenn aber die Dialektik des Denkens in ihrer Operation von den Inhalten seiner Gegenstände unabhängig und vielmehr Ausdruck der Gesetze des Gegenstandsbezuges im Denken ist, so lässt sich die Logik nicht als eine Verallgemeinerung ausgehend von empirischen Elementarsätzen denken, wie dies Russell und Whitehead tun, sondern sie ist vielmehr die strukturelle Voraussetzung für die Bildung auch jener Elementarsätze. Mit anderen Worten: Mou Zongsans Suche nach apriorischen Mustern des Denkens und somit seine schrittweise Öffnung für Kants Transzendentalphilosophie<sup>86</sup> entspringen dem Eindruck einer gewissen Unzulänglichkeit der empiristischen Philosophie Whiteheads und Russells, welche ansonsten unangefochten die Hauptinspiration für Mous kosmologische Spekulationen waren. Schliesslich sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass womöglich Wittgensteins *Tractatus*, der bereits 1921 ins Chinesische übersetzt worden war,<sup>87</sup> eine Schlüsselrolle bei der Vermittlung von Kants Denken gespielt haben mag: Seine Unterscheidung zwischen Sag- und Unsagbarem sowie die Feststellung, dass sich die Logik nicht aussagen lasse, sondern in den

<sup>83</sup> MZXSQJ 25, S. 311 »Wenn wir in der Erläuterung der Daten im vorliegenden Abschnitt lediglich die Kausalität betonen, so integrieren wir die Theorie der Kausalität der Wahrnehmung Russells und seiner Anhänger und verfechten damit eine realistische (*shízàilùn* 實在論) Begründung <der Wahrnehmung>. Die Theorie der Kausalität der Wahrnehmung ist imstande, sowohl die <Existenz einer> Aussenwelt zu bestätigen, als auch den Umstand, dass die<se> Welt geordnet ist. Natürlich lehnt sich unsere Erklärung relativ eng an Whitehead an.«

<sup>84</sup> MZXSQJ 25, S. 311 »[Wir] [können] nun weiter vorangehen [...] und unser Augenmerk auf die Innenwelt richten [...], indem wir die Funktion der Anordnung der Erkenntnis untersuchen und damit Kants Theorie der Möglichkeit von Wissen <a priori> aufnehmen.«

<sup>85</sup> Mou Zongsan, »Maodun yu leixingshuo« 矛盾與類型說 (»Widerspruch und Typentheorie«), *Zhexue pinglun* 5.2, 1933, MZXSQJ 25, S. 13–91, 47, passim.

<sup>86</sup> Grundsätzlich lässt sich eine Hinwendung zu Kant »in Raten« feststellen. In den früheren Texten inklusive der *Norm der Logik* von 1941 werden lediglich die Dichotomie von Bejahung und Verneinung und die daraus gewonnenen logischen Gesetze und Postulate als apriorisch anerkannt. Mou spricht bisweilen von einer Legislation der Vernunft, die sich in der Logik äussert, so etwa in der *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 54. Zeit und Raum dagegen gelten hier als allgemeinste Formen des »Seienden« und werden als Begriffe der Metaphysik bestimmt, die nur aus der Erfahrung abstrahierbar sind. Erst in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* (1956/7) werden Zeit und Raum schliesslich als apriorische Anschauungsformen betrachtet, welche in der Bezugnahme der Vorstellungskraft auf die anschauliche Apperzeption (ein Begriff, der Whiteheads positiver Prehension näher steht als Kants Einheit der Apperzeption) konstituiert werden. Mou fasst diesen Prozess in eine auf buddhistischen Vorbildern gründende Terminologie, wenn er sagt, Raum und Zeit *hafteten* den Gegenständen an (*zhuó* 著), welche die Vorstellungskraft *ergreife* (*zhí* 執). In *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* (*Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學) von 1971 anerkennt Mou schliesslich, dass die vom Aufbau der Denkfunktionen *a priori* konstituierte Struktur des Urteils auch *ontologisch* relevant sei, indem die Form des Urteils durch die Bezugnahme auf das Sein die Gestalt von dessen Erscheinung mitbedinge.

<sup>87</sup> Das Chinesische ist somit die dritte Sprache überhaupt, in welche die *Logisch-Philosophische Abhandlung*, allerdings ausgehend von Ogdens englischer Fassung, übersetzt worden war. Übersetzer war Zhang Shenfu, der an der Peking University Mathematik und formale Logik lehrte, und der auch Mou Zongsan in diesen Disziplinen unterrichtet hatte.

Sätzen der Logik lediglich zeige, treten in Mous frühen Texten wiederholt auf. Wie Kant verweist auch Wittgenstein damit auf eine Grenze der Sprache, die zwar nicht mehr erkenntnistheoretisch, sondern sprachphilosophisch gefasst wird, die allerdings ähnliche Bereiche erfasst: Die sagbaren Sätze fallen mit den Sätzen der Naturwissenschaft zusammen und decken somit jenes Gebiet des Phänomenalen ab, für das Kant wissenschaftliche Erkenntnis für möglich hält.<sup>88</sup> Zum Unsagbaren, worunter alles Andere fällt, gehören Ethik und Ästhetik, und somit, zumindest was das erste anlangt, genau jene Felder, welche Kant dem Noumenalen zuordnet. Für eine nähere Untersuchung und Beurteilung dieser Bezüge ist dies nicht der Ort. Nahegelegt wird sie allerdings etwa dann, wenn Mou, wie in seinem *Yijing*-Buch, für den Bereich dessen, was »ausserhalb des Sagbaren liegt«, den chinesischen Ausdruck *chāoyuè* 超越 gebraucht,<sup>89</sup> den er schon wenig später, ihn klar vom »Transzendenten« (*chāoyàn* 超驗) unterscheidend, für den Kantschen Begriff des Transzendentalen verwendet.<sup>90</sup>

#### 1.4 Die Ablehnung der materialistischen Dialektiker und die Richtigstellung der Dialektik aus der Perspektive der Eigengesetzlichkeit der Logik

Seine Beschäftigung mit der Naturphilosophie hat Mou Zongsan, wie aus den obigen Ausführungen hervorgeht, zur Überzeugung geführt, dass für eine Erklärung der Ordnung, in der sich die prozessuale Wirklichkeit manifestiert, physikalische Fakten und stochastische Gesetze nicht hinreichend sind. Mit Wittgenstein sieht Mou, dass der Aufbau der Welt durch etwas getragen wird, dass nicht in der Welt liegt, sondern sich erst in deren Darstellung zeigt. Doch Mou geht einen Schritt weiter als Wittgenstein – oder, je nach Standpunkt, einen zurück – und interpretiert den logischen Aufbau der Welt nicht als einen Effekt der Gesetze der Sprache, sondern jener des gegenstandsbezogenen Denkens. Ordnung ist also wesentlich *bewusste* Ordnung, zu der ein intentionales Bewusstsein einen nicht reduzierbaren Beitrag leistet, indem es die Organizität des Prozesses übersetzt in Strukturen, die seinem eigenen apriorischen Aufbau geschuldet sind: Alle Schriften Mou Zongsans, die nach seinem *Yijing*-Buch entstanden sind, sind geprägt von der Überzeugung, dass die manifeste Ordnung der Welt weder einseitig auf physikalische Faktoren zurückführbar, noch gänzlich auf den Aufbau des Bewusstseins oder einer logischen Welt zu gründen ist: Vielmehr ergibt sie sich im Zusammenspiel der beiden »Pole« Natur und Logik, die im Denken derart miteinander verknüpft werden, dass erstere durch die von letzterer angeleiteten Darstellungsmechanismen übersetzt und zuallererst als Ordnung zu Bewusstsein kommt. Es ist dieses Ineinanderspielen von Faktizität und »Logizität«, die Bewegung der Bezugnahme des Denkens auf die Aussenwelt, welche Mou Zongsan bereits 1933 in »Widerspruch und Typentheorie« als *Dialektik* bezeichnet, und zwar deshalb, weil sie überhaupt erst zur »Unterscheidung« von Gegenständen führt.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Vgl. z.B. »Logik und dialektische Logik«, 1934, MZXSQJ 25, S. 96f.: »Diese Welt der Erscheinungen ist, in Whiteheads Worten, die Welt der wirklichen Ereignisse oder die konkrete Ereigniswelt (concrete occasional world), Wittgensteins | Welt der Tatsachen (factual world, Hervorhebung R.S.). Es ist dies die empirische oder erkennbare Welt. Die Anwendung der Vernunft auf diese Welt macht die Wirklichkeit und Gültigkeit der Vernunft aus. Diese Haltung bezeichnet Kant als »empirischen Realismus«.

<sup>89</sup> MZXSQJ 1, S. 294.

<sup>90</sup> Vgl. dazu Mous Ausführungen in »Logik und dialektische Logik« von 1934 (MZXSQJ 25, S. 91–151, bes. 94ff.).

<sup>91</sup> Vgl. »Widerspruch und Typentheorie«, MZXSQJ 25, S. 90f. »Die eigentliche Aufgabe der Dialektik liegt in ihrem Gebrauch zum Zweck der Vergegenständlichung. Dies ist zugleich der wahre Sinn der Rede von »Dialektik«. [...] nichts ist für die Erkenntnis bedeutsamer. | [...] <Ist das richtige Verständnis der> Dialektik wiederhergestellt [...], [so] verhält es sich mit unserer erklärenden Bezugnahme auf diese Welt so, dass sich wohl

Dieses Verständnis Mous steht nun aber in unversöhnlicher Opposition zu demjenigen, das zu dieser Zeit von den Verfechtern des historischen Materialismus vertreten wird. Der Widerlegung der Ansprüche dieser Denkrichtung und der von ihr propagierten materialistischen Dialektik gilt eine ganze Reihe der frühesten Aufsätze Mou Zongsans.<sup>92</sup> Hierzu gehören die Publikationen »Entspricht die dialektische Methode der Wahrheit?« von 1931, teilweise auch »Widerspruch und Typentheorie« von 1933, und besonders »Logik und dialektische Logik« sowie »Die Grenzen des dialektischen Materialismus«, beide 1934.<sup>93</sup> Da sich die materialistische Dialektik insbesondere auf die drei Denkgesetze einschießt und sich selber in Kontrast zu einer bloss »formalen« Logik positioniert, wird Mou Zongsans Aufmerksamkeit ganz besonders auf diese drei Denkgesetze gelenkt. Mous Auseinandersetzung mit der Logik ist so unter anderem auch nachhaltig geprägt von der Klärung zentraler Begriffe aus dem Argumentarium linksintellektueller Kreise wie »Widerspruch«, »formaler« gegenüber »dialektischer« Logik<sup>94</sup> und »Methode«<sup>95 96</sup>. Die Auseinandersetzung Mou Zongsans mit der »materialistischen Dialektik« weist einerseits recht detailliert auf Missverständnisse zentraler logischer Begriffe hin, bedient sich aber andererseits einer Polemik, die teils in persönliche Beleidigung umschlägt.<sup>97</sup> Aus den oben angeführten Texten sticht »Logik und dialektische Logik« durch seine vergleichsweise Ausführlichkeit heraus, die sich aus dem Aufbau von Teilen dieses Textes als expliziter Widerlegung der Argumente in Chen Qixius 陳啟修 (1886–1960)<sup>98</sup> *Methodologie der*

---

sagen lässt, es sei möglich, dass etwas Vorliegendes sowohl A als auch B, C, [...] sei; unzulässig ist dann dagegen die Aussage, diese Welt sei A, wobei A nicht A sei.«

<sup>92</sup> Auch in den *Selbstbetrachtungen mit fünfzig* führt Mou seine Beschäftigung mit formaler Logik ursächlich auf den oberflächlichen und politisch motivierten Angriff der materialistischen Dialektiker auf selbige zurück. Da er seinerzeit noch keinen Einblick in die formale Logik gehabt habe, sei ihm die Rede der materialistischen Dialektiker, die ja von den Fakten zu sprechen vorgegeben hätten, durchaus sinnvoll erschienen. Zugleich hätten ihm auch die Argumente für die formale Natur der logischen Gesetze eingeleuchtet. Dies habe ihn zum ersten Mal gezwungen, eine komplexe Fragestellung durch eigenes Nachdenken zu klären. Vgl. MZSXSQJ 32, S. 55f.

<sup>93</sup> »Bianzhengfa shi zhenli ma?« 辯證法是真理嗎?, *Beiping chenbao – Beichen xueyuan* 162–3, September 1931, in: MZSXSQJ 25, S. 3–11; »Maodun yu leixingshuo« 矛盾與類型說, *Zhexue pinglun* 5.2, November 1933, in: MZSXSQJ 25, S. 13–91; »Luoji yu bianzheng luoji« 邏輯與辯證邏輯, in: Zhang Dongsun (Hrsg.), *Weiwu bianzhengfa lunzhan* 唯物辯證法論戰 (*Debatten zum historischen Materialismus*, engl. Untertitel »Red Philosophy«), Bd. 1, Beiping: Minyou shuju, August 1934, in: MZSXSQJ 25, S. 93–138; »Bianzheng weiwulun de xianzhi« 辯證唯物論的限制, ebd., in: MZSXSQJ 25, 139–151.

<sup>94</sup> So etwa in »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 129, 134–136.

<sup>95</sup> Mou versucht in demselben Aufsatz ausführlich nachzuweisen, dass »die materialistische Dialektik keine Methode, sondern eine metaphysische Behauptung sei«, da sie wesentlich aus Aussagen über den Charakter der Welt bestehe. Vgl. MZSXSQJ 25, S. 118f.

<sup>96</sup> Eine andere, davon prinzipiell unabhängige Perspektive, ist sein durch Russell, aber auch dessen Kritik durch Wittgenstein, gewecktes Interesse für die Möglichkeit einer logizistischen Begründung der Mathematik in der Logik, das sich im zweiten Bestandteil des Titels seines Aufsatzes von 1933, »Typentheorie«, niederschlägt.

<sup>97</sup> So heisst es etwa in »Logik und dialektische Logik« auf S. 137 über Chen Qixiu, den Verfasser des dort näher behandelten Werks *Methodologie der Gesellschaftswissenschaften* (*Shehui kexue fangfalun* 社會科學方法論): »[...] er hat] schlicht in keinem Fall auch nur den Hauch einer Ahnung, er provoziert so viel Kritik, dass man kaum mehr damit aufhören kann! Falls es der Leser nicht glaubt, lege ich ihm nahe, einmal selbst einen Blick in Chens *magnum opus* zu wagen. Man braucht nur ein Körnchen Verstand, um zu sehen, dass diese Theorie das Zeug hat, uns Chinesen das Gesicht zu kosten. Mehr ist dazu nicht zu sagen, es ist einfach Ausdruck geistiger Deformation!«

<sup>98</sup> Chen hatte in Japan Wirtschaftswissenschaften studiert und lernte dort den Marxismus kennen. 1918 erhielt er vom damaligen Rektor Cai Yuanpei 蔡元培 (1868–1940) einen Ruf an die juristische Fakultät der Pekinger Universität.

*Gesellschaftswissenschaften*<sup>99</sup> ergibt. Wir können hier bereits Mous grundsätzlichen Einwand gegen den Anspruch der materialistischen Dialektik festhalten, eine von anderen Zugängen unterscheidbare und umfassendere *wissenschaftliche Methode* darzustellen, welche die formale Logik *überwindet*. Da sich alle Argumente Chen Qixius, der im übrigen explizit exemplarisch für die gesamte Strömung der materialistischen Dialektik genommen wird,<sup>100</sup> bei genauerer Betrachtung als Aussagen erweisen und damit keine Anleitung an die Hand geben, wie eine systematische Untersuchung der Phänomene von Natur und Gesellschaft verfasst sein müsste, stellen sie entgegen ihrem Selbstverständnis keine methodologischen Überlegungen dar, sondern lassen sich Mou zufolge als *metaphysische Behauptungen* über die Welt erkennen: Demnach kommt die materialistische Dialektik als alternative *Methode* wissenschaftlicher Forschung nicht in Frage. Wenn die dialektische Methode sich darauf berufe, die Dinge aus ihren Zusammenhängen heraus und in ihrer Veränderlichkeit zu verstehen, sowie die materielle Entwicklung des Einzelnen unter dem Aspekt des Ganzen zu betrachten, ohne daraus eine methodologische Reflexion zu entfalten, dann reklamiere sie für sich als Methode, was tatsächlich nicht nur einem vortheoretischen, alltäglichen Umgang mit der Welt gleichkomme, und daher trivial sei, sondern das auch gar nichts mit einer methodologischen Argumentation, geschweige denn mit Logik zu tun habe.<sup>101</sup>

Ebenso gründet die Behauptung der materialistischen Dialektiker, die formale Logik mithilfe einer dialektischen Logik überwunden zu haben, auf einem vierfachen Missverständnis, das die Logik immer schon aus ihrem Gebrauch heraus betrachtet, ohne zu erkennen, was ihr wesentlich ist. Völlig verkennt sie erstens den Begriff des Formalen, wenn sie die formale Logik bestimmt als die Suche nach dem korrekten Ansatz für die Erkenntnis der Tatsachen. Sie missversteht zweitens die dialektische Logik, insofern sie sie gleichsetzt mit dem faktischen Gebrauch der Logik in der Erkenntnis, ohne die Struktur selbst der dabei erforderlichen Prozesse ins Auge zu fassen. Wenn sie drittens dazu übergehe, diese Erkenntnis mit der Logik selbst gleichzusetzen mit dem Argument, in der Anwendung der Logik auf die Gegenstände sei die formale Logik bereits enthalten und somit aufgehoben, begehe sie einen weiteren Fehler, nur um schliesslich viertens mit der unhaltbaren Feststellung zu enden, bei den Prinzipien zur Beschreibung objektiver Tatsachen handle es sich um Gesetze des Schliessens.<sup>102</sup> Die vier Punkte sind Mou zufolge ein beredtes Zeugnis dafür, dass die Dialektiker nicht begreifen, *worin* das Formale in der Logik besteht, dass das logische Denken in seiner Regularität gänzlich in sich selbst ruht und unabhängig von den Gegenständen ist, auf die es angewandt wird. Indem die materialistischen Dialektiker nicht anerkennen, dass die Gesetze der Logik bereits im Denken angelegt sind, sondern sie unmittelbar auf den Wandel der Dinge zurückführen, geben sie Mou Zongsan zufolge auch jede Möglichkeit aus der Hand, die Entwicklung der Welt und die Bewegung des Denkens auseinanderzuhalten, was indessen »blanker Unsinn« sei.<sup>103</sup> Dass jede Entfaltung eines

<sup>99</sup> Chen Qixiu, *Methodologie der Gesellschaftswissenschaften* (*Shehui kexue fangfalun* 社會科學方法論), Beijing: Haowang shuju, 1930.

<sup>100</sup> »Logik und dialektische Logik«, MSZXSQJ 25, S. 123.

<sup>101</sup> Ebd., MSZXSQJ 25, S. 118f., z.B. auf S. 119: »Somit kann die materialistische Dialektik unmöglich eine Methode darstellen und bleibt schlicht eine metaphysische Behauptung. Damit hat Dialektik als Methode überhaupt nichts zu tun. Wir wollen daher fragen: Falls die materialistische Dialektik zu einer Methode werden soll, wie wird sie dann begründet? Wenn sie der konkreten Welt entnommen sein soll, so ist anzunehmen, dass sie einer Tatsache derselben entspricht. Doch wie erkennt man dann diese Tatsache? Wenn man eine Behauptung eines Weltbildes oder eine Repräsentation der Realität der Welt zur Methode erheben will, so ist dies doch wahrlich eine eigenartige Angelegenheit, eine recht fragwürdige Theorie! Wir müssen erkennen, dass diese materialistische Dialektik blosser Behauptung ist, dass sie Aussagen über die Welt trifft.«

<sup>102</sup> »Logik und dialektische Logik«, MSZXSQJ 25, S. 134.

<sup>103</sup> »Logik und dialektische Logik«, MSZXSQJ 25, S. 123: »Von welcher Logik soll man noch sprechen, wenn der Wandel der Gegenstände und das Voranschreiten des Denkens nicht voneinander getrennt werden können?

Gedankens beziehungsweise jede Bildung eines Satzes auf jenen Gesetzen beruht, deren *Ausdruck* die formale Logik ist, bringt Mou in Anschlag, wenn er Chens Unterfangen als performativen Selbstwiderspruch ausweist:

Wenn Chen sagt, <die dialektische Logik> habe die formale Logik überwunden, so erwidere ich, dass auch seine Erläuterung der dialektischen Logik die formale Logik verwenden muss, dass er also gezwungen ist, die formale Logik anzuwenden, um sich gegen die formale Logik zu stellen. Auf welche Weise überwindet er sie also?<sup>104</sup>

Wir erkennen somit einen Grundzug von Mous Argumentation: Es wird jede Position verworfen, welche die Ordnung der Welt begründen will, ohne den konstitutiven Anteil des Denkens daran anzuerkennen, sei sie nun »physikalistisch« oder »materialistisch-dialektisch« begründet. Die besondere *Verve*, mit der Mou letztere Position attackiert, dürfte aber vermutlich neben rein systematisch-philosophischen Gründen vor allem auf die politische Tagesaktualität des China der frühen Dreissiger Jahre zurückzuführen sein.

Da für die weitere Entwicklung des Logikverständnisses Mou Zongsans, insbesondere seines Dichotomiebegriffes, die drei Gesetze des Denkens eine zentrale Stellung einnehmen, soll hier ein kurzer Blick darauf geworfen werden, wie Mou der Argumentation Chen Qixius gegen die Gesetze der Identität, des ausgeschlossenen Widerspruchs und des ausgeschlossenen Mittelglieds begegnet.

Das **Identitätsgesetz**<sup>105</sup> würden die Dialektiker formulieren als »etwas ist identisch mit sich selbst«, da es auf diese Weise besonders leicht angreifbar sei: Die Dialektiker gingen dabei vom Gegenstand aus, wobei es selbstverständlich sei, dass jedes Ding einerseits viele unterschiedliche Eigenschaften auf sich vereinigt, während es andererseits einem steten Wandel unterworfen ist. Die Materialisten leiteten daraus nun aber die rhetorische Frage ab, mit welcher seiner Eigenschaften denn der Gegenstand identisch sein soll. Von diesem Punkt her werde sodann eingewandt, das Identitätsgesetz vermöge der faktischen Komplexität des Gegenstandes nicht gerecht zu werden, weil es weder dessen Relationalität noch seine Veränderlichkeit zu erfassen imstande sei. Diese Einwände weist Mou als unerheblich zurück,

---

Dies ist blanker Unsinn und keiner weiteren Betrachtung wert. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass hier nicht bloss die Logik, sondern auch die dialektische Logik völlig unverstanden bleiben.«

<sup>104</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZXSQJ 25, S. 134: »你說它克服了形式論理, 我說你講辯證法也得用形式論理, 你反對形式論理也得用形式論理. 你怎樣克服?«

<sup>105</sup> Mou zitiert hier auszugsweise Chen Qixius Ausführungen zum Identitätsgesetz: »Oberflächlich betrachtet ist die Forderung nach dem Identitätsgesetz unentbehrlich und notwendig, aber sie krankt an folgendem Mangel: Erstens entspricht sie den realen Tatsachen nicht [...] Wenn wir sagen, ein Bauer sei ein Bauer, so kann diese Aussage des Identitätsgesetzes verschiedene unterschiedliche Inhalte umfassen. Unter die Bauern fallen Grundbesitzer, reiche Bauern, Kleinbauern, Kleinstbauern und verarmtes Landproletariat [...], so dass <der Begriff des Bauern> je nach Zeitpunkt <seines Gebrauchs> grosse qualitative Unterschiede aufweist. Wir können es auch wie folgt formulieren: Der Satz »Ich bin ich« umfasst den Jugendlichen, den Heranwachsenden, den Erwachsenen, den Alten, den Greis, so dass | das Ich von heute nicht das Ich von früher ist, und es grosse Veränderungen sowohl hinsichtlich seines Körpers als auch seines Wissens gibt. Deshalb ist es unmöglich, von einem Begriff in Entsprechung zu den Gegenständen stets ein und denselben Inhalt zu verlangen.« Mou bezeichnet diese Worte als schlicht »absurd« und »unsinnig«. »Logik und dialektische Logik«, MZXSQJ 25, S. 122f. Weiter sagt Chen: »Gemäss dem Identitätsgesetz ist das Total der Merkmale der Begriff. Ein Begriff verlangt stets nach demselben Inhalt, verlangt danach, dass die Identifizierung sich nicht verändert; somit verneint er grundsätzlich jede Entwicklung, das Auftreten neuer Tatsachen und Erscheinungen. Doch in der Realität gibt es regelmässig neue Tatsachen und Erscheinungen. Das Identitätsgesetz vermag bloss äussere Merkmale zu erkennen, es kann die inneren Beziehungen nicht tiefer untersuchen; es kann lediglich die leeren Gestalten an der Oberfläche erkennen, vermag keine richtigen Qualitäten zu erfassen.« Ebd. S. 123. Diese Ausführungen Chens veranlassen Mou, ihm ein völliges Unverständnis des logischen Begriffes der Identität auszustellen.

da sie gar nicht das Identitätsgesetz selbst betreffen, sondern ein falsches Verständnis desselben. Die Referenz auf einen Gegenstand als solchen ist Mou nach zu unterscheiden vom Verhältnis desselben zu seinen Qualitäten, welche die Dialektiker als eine Relation eines Ganzen zu seinen Teilen konzipieren. Die Identität im Sinne der Gleichheit eines Dinges mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten oder Orten ist laut Mou eine Frage der »Ähnlichkeit«, nicht der Identität im logischen Sinne, denn schliesslich gehe es gerade nicht um Selbstidentität, sondern um die Gleichheit zweier konkreter Dinge an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten. Dabei sei es völlig selbstverständlich, dass der Grad dieser Ähnlichkeit relativ sei.<sup>106</sup> Beim Identitätsgesetz geht es aber in Mous Augen wesentlich um eine Regel der einheitlichen Benennung oder Zeichenverwendung, weshalb es weniger verhänglich sei, das Gesetz als Implikation zu formulieren: »Wann immer X das A ist, so ist X das A«. Dies macht Mou zufolge klar, dass das Identitätsgesetz keine Behauptung über das X, also den Gegenstand, ist, sondern über A, die Bezeichnung, die X zugeschrieben wird. Dies ermöglicht, A in ein eindeutiges symbolisches Verhältnis zu einem Gegenstand X stellen zu können, was eine Voraussetzung für die Denkbarekeit von Referenz sei: Damit wird es möglich, bei einer erneuten Erwähnung von A, den Gegenstand, auf den es sich bezieht, richtig zu identifizieren. Denn man weiss nun: Mit A ist derjenige Gegenstand gemeint, der als A bestimmt worden war. Das Identitätsgesetz sagt damit nichts darüber aus, was ein Gegenstand ist, sondern es verbürgt die Bestimmtheit von Zeichen wie A in einem Argument. In Mous Worten: es sagt nicht etwas über X aus, sondern über »... ist A«. Er spricht daher auch von einer »Vorgängerfunktion« (antecedent function) des (diskursiven) Denkens.<sup>107</sup>

Auch das **Widerspruchsgesetz** betrifft nach Mou Zongsan das Denken und nicht die Dinge: Es bedeutet das Verbot, dass X zugleich A ist und A nicht ist. Wenn man dieses Gesetz nach der Art der dialektischen Logiker damit in Verbindung bringt, dass die Dinge mehrere Qualitäten auf sich vereinigen und in zahlreichen Relationen stehen, so muss dies nach Mou als eine völlige Verkennung des Widerspruchsgesetzes betrachtet werden. Es auf dieser Grundlage verwerfen zu wollen, bezeichnet Mou als absurd.<sup>108</sup> Das Widerspruchsgesetz bezieht sich Mou zufolge auf *Behauptungen*, nicht auf die Ausdrücke, die darin vorkommen, und auch nicht auf die Sachverhalte und Gegenstände, auf die letztere verweisen: Es ist das Verbot des Widerspruchs zweier Sätze, nicht des Gegensatzes zweier Ausdrücke, Gegenstände oder Qualitäten. Der erste Punkt bedeute auch, dass die Negation auf die Aussage, nicht aber den darin vorkommenden Begriff gehen muss.<sup>109</sup> Chen Qixius Versuch, die Nichtanwendbarkeit des Gesetzes des ausgeschlossenen Widerspruchs aufzuzeigen anhand der »widersprüchlichen« Prädikate der Sowjetunion, die einerseits gegen die imperialistischen Mächte kämpfe, andererseits aber mit ihnen koexistiere und Handel treibe,<sup>110</sup> quittiert Mou mit der lakonischen Bemerkung, dass Chen trotz all seiner

<sup>106</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZXSQJ 25, S. 121.

<sup>107</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZXSQJ 25, S. 122.

<sup>108</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZXSQJ 25, S. 124.

<sup>109</sup> Nur »X ist nicht A« ist eine Negation, »X ist nicht-A« dagegen ist eine affirmative Behauptung mit einem Prädikat »nicht-A«. Vgl. dazu auch Teil II, Kap. 2.2.2.1 (»Exkurs: Da das Widerspruchsgesetz lediglich das Verhältnis zwischen Propositionen regelt, ist die Negation auf die Satzebene zu beziehen«), S. 108–109; Teil III, Kap. 1.4.2 (»Gegensätzlichkeit: Sätze und Begriffe«), S. 176.

<sup>110</sup> Chen wird zum Widerspruchsgesetz wie folgt zitiert: »Das Widerspruchsgesetz ist der umgekehrte Ausdruck des Identitätsgesetzes, die Formel lautet »A ist nicht nicht-A« oder »A kann nicht zugleich B und nicht B sein.« Dieses Prinzip verlangt, dass dasselbe Subjekt nicht über zwei widersprüchliche Prädikate verfügen kann, dass <die Prädikate> hinsichtlich desselben Subjekts nicht zugleich bejahend und verneinend ausgesagt werden dürfen. Das Widerspruchsgesetz ist oberflächlich betrachtet sehr vernünftig, doch es entspricht nicht den Tatsachen. So ist etwa die sozialistische Sowjetunion | einerseits Gegner des Imperialismus und bringt die Weltrevolution voran, andererseits koexistiert sie auch mit den verschiedenen imperialistischen Staaten, betreibt



sprachlichen Pirouetten kaum der Behauptung zustimmen dürfte, »die Sowjetunion sei sozialistisch, und sie sei zugleich nicht sozialistisch.«<sup>111</sup>

Das **Tertium non datur** formuliert Mou schliesslich als »A ist B oder es ist B nicht«. Wie das Widerspruchsgesetz fasst er auch das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten als ein Verbot der gleichzeitigen Behauptung widersprüchlicher Sätze, nicht der Zuschreibung gegensätzlicher Qualitäten oder der Verbindung unvereinbarer Gegenstände.<sup>112</sup> Auch das Gesetz des ausgeschlossenen Mittelgliedes versteht Chen demnach Mou zufolge offensichtlich falsch, wenn er es zu widerlegen sucht mit dem Hinweis, dass die Sowjetunion einerseits aufgrund ihrer straffen Organisation wohl ein Staat sei, dass sie aber andererseits aufgrund ihres im Vergleich zum bürgerlichen Staat höheren Entwicklungsstands zugleich kein Staat sei: Man könne also in einem gewissen Sinne sagen die Sowjetunion sei ein Staat und sie sei kein Staat.<sup>113</sup>

Mou Zongsan wird selbst versuchen, die drei Denkgesetze, bei denen es sich formallogisch betrachtet um Tautologien handelt, aufgrund einer Dialektik zu begründen, die er versteht als die Bestimmung der apriorischen Bedingungen semantisch vermittelt, logisch<sup>114</sup> konstituierter Gegenstandsreferenz.

Die Beschäftigung mit der materialistischen Dialektik mag dabei für die Erschliessung des Feldes der Dialektik richtungsweisend gewesen sein. Inhaltlich hat sie, wie aus obigen Ausführungen deutlich hervorgeht, keine Spuren auf Mous eigenem Denkweg hinterlassen. Es ist auffällig, dass Mou sich nach 1934 nicht mehr mit der »materialistischen Dialektik« befasst. Erwähnenswert scheint mir weiter der Umstand, dass der polemische Artikel »Logik und dialektische Logik«, auf dem die obige Darstellung im wesentlichen beruht, als erste Schrift Mous überhaupt in einem Sammelband erschien. Er fand Aufnahme in eine von Zhang Dongsun, einem der bedeutendsten philosophischen Persönlichkeiten der Republikzeit<sup>115</sup>, herausgegebene Artikelsammlung mit dem Titel *Debatten zur materialistischen Dialektik*, englisch untertitelt als »Red philosophy«.

---

etwa Handel mit ihnen. Mit der Existenz derartiger tatsächlicher Widersprüche vermag die formale Logik auf keinen Fall umzugehen.« »Logik und Dialektische Logik«, MZXSXQJ 25, S. 128f.

<sup>111</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZXSXQJ 25, S. 129.

<sup>112</sup> Auch hier gilt es also zu beachten, dass die Negation den Satz, nicht den Prädikatbegriff verneint. Ist letzteres der Fall, wie etwa in »A ist B oder es ist nicht-B«, so wird nicht-B zum Prädikatsbegriff in einem bejahenden Urteil, womit möglich wird, dass es eine Referenz erhält. Dies aber hat – Mou zufolge – mit dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten nichts zu tun. »Logik und dialektische Logik«, MZXSXQJ 25, S. 130.

<sup>113</sup> »Die Formel des Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten lautet: A ist entweder B oder es ist nicht B. Es muss auf eine der beiden Optionen (B oder nicht B) zutreffen. Dieses Grundprinzip ist lediglich eine andere Formulierung des Widerspruchsgesetzes, es verlangt, dass derselbe Begriff in einem widersprüchlichen Urteil notwendig in einem Fall wahr und im anderen falsch sein muss. Wenn es heisst, die sozialistische Gesellschaft besitze entweder einen Staat oder sie besitze keinen Staat, so muss eine dieser beiden <Möglichkeiten> zutreffen. Doch de facto kann man sowohl sagen, im Sozialismus gebe es den Staat, als auch, dass es ihn nicht gebe. Der Grund, weswegen man sagt, es sei ein Staat gegeben, liegt darin, dass die sozialistische Gesellschaft eine starke und straffe Organisation besitzt; der Grund, weshalb man sagt, dass es keinen Staat gebe, liegt darin, dass die Organisation der sozialistischen Gesellschaft ihren Charakter bereits | verändert hat und sich in eine vom Staat gänzlich verschiedene Richtung bewegt.« Chen Qixiu, zit. nach »Logik und dialektische Logik«, MZXSXQJ 25, S. 130f.

<sup>114</sup> Oder »sprachlicher« Gegenstandsreferenz, insofern in Rechnung gestellt wird, dass Mou Zongsan die logische Syntax der Sprache in den apriorischen Strukturen des Denkens begründet sieht.

<sup>115</sup> So zumindest nach Jiang Xinyan, »Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy« In: Chung-ying Cheng & Nicholas Bunnin (Hrsg.) *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford/Malden: Blackwell, 2002, S. 57–81, S. 57.

Mou empfindet die Prominenz der dialektischen Logiker im philosophischen Diskurs der Republikzeit als beschämend für die ganze chinesische Nation<sup>116</sup> und beklagt in »Logik und dialektische Logik« das Desinteresse eines Grossteils seiner Landsleute für die Logik:

Warum sprechen wir solange über Logik? Dies ergibt sich ganz einfach aus dem Grund, dass die Chinesen in Sachen Logik über kein tieferes Verständnis verfügen. Sämtliche Lehrbücher der Logik schreiben voneinander ab und folgen alle demselben Muster. Ich verstehe wirklich nicht, warum <ihre Verfasser> derart darauf erpicht sind, zu Pinsel und Tusche zu greifen, um ihren Geist zu verschwenden. Nicht eine einzige fehlerhafte Formulierung vermögen sie anzupassen, und wenn jemand sagt, etwas sollte modifiziert werden, so verlegen sie sich darauf, sich selbst zu trösten, indem sie sagen, sie verträten eben eine eigene Richtung. Richtungen! Richtungen! Dies ist in der Tat eine Ausrede, um sich aus der Verantwortung zu stehlen! Versteht man die Logik nicht, so hat man natürlich keine Gelegenheit, einen Zugang zur dialektischen Methode zu finden; man sagt dann von sich, man habe eine gewisse dialektische Logik entwickelt, die der formalen Logik entgegengesetzt sei. Einige gehen gar so weit zu behaupten, sie hätten die formale Logik überwunden. Diese chaotische Situation bedarf offensichtlich einer durchgreifenden und grundlegenden Klärung und Kritik. Man kann natürlich sagen, der vorliegende Abschnitt sei zu spezialisiert und zu wenig allgemein, es fehle ihm an Verständlichkeit; doch auch die Wahrheit ist grundsätzlich nichts, das in Ledertäschchen kursiert, und das jedermann einfach so im Schlaf erkennt. Wenn die Chinesen mit unbefangenen Herzen nach Wissen streben wollen, so kommen sie nicht um dieses Feld herum! Doch was die Chinesen wollen, sind vielmehr oberflächliches Wissen, Ausrufezeichen, Schlagworte, schöne Formulierungen und *ad hoc*-Interpretationen!<sup>117</sup>

Eindringlicher könnte ein Plädoyer für einen ernsthafteren Umgang mit Fragen der Logik kaum ausfallen.

Bringen wir dieses und das unmittelbar vorangehende Kapitel auf den Punkt, so können wir über Mou Zongsans Weg hin zur Logik zwei Dinge feststellen: Der Weg von einer atomistischen Kosmologie im Sinne Whiteheads oder Russells hin zum Gedanken der Eigengesetzlichkeit der Logik war vermutlich durch Mous Lektüre von Wittgenstein und Ramsey<sup>118</sup> geebnet worden.

Ihre transzendentalphilosophische Grundlegung, und damit verbunden, die Verlegung des Ortes der Logik aus der Sprache ins Denken – gewissermassen die Umkehrung der sprachlichen Wende –, haben Mou Zongsans Interesse an Kant geweckt, mit grosser Wahrscheinlichkeit vermittelt durch die Lektüre von Clarence I. Lewis und Zhang Dongsun.<sup>119</sup> Die Auffassung der Kategorien des Denkens als apriorische Bedingungen der Möglichkeit der semantischen Deutung von Welt und somit jeglicher systematischen Beschreibung festigen sodann Mou Zongsans Begriff der Dialektik. Mou verortet die Dialektik im Kontext der *deutenden Konstruktion* der Erfahrungsinhalte zu Gegenständen und

<sup>116</sup> Vgl. Fn. 97, S. 31.

<sup>117</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZXSQJ 25, S. 114: »我為什麼關於邏輯就說這末多時間? 這完全因為中國人對於邏輯沒有徹底明白的緣故. 一切邏輯教科書都是展轉相抄, 千篇一律. 我真不明白他們為什麼這樣樂意動筆墨費精神. 一切錯誤的說法一點不知道改造, 如果有人說不應該這樣作, 他便聊以自慰那是派別不同. 派別! 派別! 你真是給偷懶人作了撞箭牌了! 邏輯不明, 辯證邏輯當然也乘機而入, 自稱起什麼辯證邏輯以與形式邏輯相對抗, 並且, 還說有人是克服了形式邏輯. 這種混淆的情形, 當然需要一個徹底的根本明白與批抉. 本段的討論, 固然可說太專門不普通, 不易懂; 但我說真理這種東西本來就不是皮相之流、耳食之輩所能夢見的. 中國人如果肯虛心問道, 決不至鬧到這步田地! 但中國人所求的, 卻只是皮毛、口號、標語、自眼與望文生義!«

<sup>118</sup> In »Widerspruch und Typentheorie« nimmt Mou ausführlich auf die Russell-Kritik in Frank P. Ramseys *Foundations of Mathematics* Bezug. MZXSQJ 25, S. 68–80.

<sup>119</sup> Vgl. »Widerspruch und Typentheorie«, S. 42; ausführliche Bezüge in »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZXSQJ 25, bes. S. 314ff.

kommt in dieser Hinsicht Kant nahe, denn er behauptet damit für das diskursive Denken eine Notwendigkeit *a priori* zur Vergegenständlichung.

Diese Auffassung von Dialektik begreift Mou Zongsan als die wahre Dialektik. Sie sucht er in einer »Richtigstellung«<sup>120</sup> gegen das Dialektikverständnis der Materialisten – aber auch von Idealisten wie Hegel<sup>121</sup> und Bradley<sup>122</sup> – zu verteidigen.

## 2. Kapitel: Mous Schriften in ihren Kontexten

### 2.1 Spuren zeitgenössischer chinesischer Denker in Mous Frühwerk

Nachdem wir oben in groben Zügen nachgezeichnet haben, wie der Weg Mou Zongsans zur Logik sich über seine Beschäftigung mit der Naturphilosophie und der darin angelegten Frage nach dem Anfangsgrund der Ordnung führt, werfen wir nun einen genaueren Blick auf die äusseren Umstände, unter denen sich Mou Zongsans frühes Denken entwickelte. In einem ersten Schritt stellen wir kurz das persönliche Umfeld des jungen Mou dar, insofern es für dessen intellektuelle Laufbahn von Belang war. Dabei scheint mir die Bemerkung angebracht, dass derjenige Text, der für diese Zwecke in der Regel herangezogen wird,<sup>123</sup> Mous *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, so detailreich und lebhaft seine Schilderungen zweifellos sind, aufgrund seiner späten Entstehungszeit Mous frühes Werk durchwegs deutet im Hinblick auf sein späteres Schaffen. Dies bringt es mit sich, dass einzelne Episoden, wie etwa die berühmte Begegnung mit Feng Youlan 馮友蘭 (1895–1990) und Xiong Shili und deren Gespräch über das angeborene Wissen um das Gute (*liángzhī* 良知)<sup>124</sup> rückblickend im Kontext eines autobiographischen Narrativs als einprägsame Schlüsselerlebnisse auf das spätere Werk bezogen werden und dadurch retrospektiv ein Gewicht erlangen, das ihnen zur Zeit der berichteten Ereignisse womöglich noch gar nicht beigemessen worden war. Da die vorliegende Arbeit Mous Biographie lediglich untersucht, insofern sie Näheres über die Entstehungszusammenhänge von Mous logischen Werken erschliessen, werden wir unsere Referenzen auf diesen autobiographischen Text auf ein Minimum beschränken und unsere Darstellung kurz halten. Neben anekdotischem Material soll vor allem auch auf Referenzen in weiteren Texten Mous eingegangen werden.

<sup>120</sup> Chin. *fūwèi* 復位, s. »Widerspruch und Typentheorie«, MZXSQJ 25, S. 90f.

<sup>121</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZXSQJ 25, S. 29–31; »Logik und dialektische Logik«, MZXSQJ 25, S. 117f.

<sup>122</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZXSQJ 25, S. 31–38.

<sup>123</sup> Sowohl Yan Binggang 顏炳罡 als auch Lin Ruisheng 林瑞生 schreiben eine Biographie des späteren *Neukonfuzianers* Mou Zongsan. Entsprechend sind sie darauf bedacht, seinen intellektuellen Werdegang so darzustellen, als wäre die Entwicklung seines Denkens von Beginn an auf diesen Zielpunkt hin angelegt gewesen. Beide stützen sich in ihren Darstellungen dabei ausschliesslich auf Schriften aus Mous eigener Hand. Eine umfassendere Aufarbeitung, etwa unter Einbezug von zeitgenössischen Texten über Mou, scheint mir weitgehend zu fehlen. Vgl. Lin Ruisheng, *Mou Zongsan pingzhuan* 牟宗三評傳 (*Kritische Biographie Mou Zongsans*), Qinan: Qilu shushe, 2009, S. 1–57; Yan Binggang, *Mou Zongsan sixiang pingzhuan* 牟宗三思想評傳 (*Kritisch-biographische Darstellung von Mou Zongsans Denken*), Beijing: Beijing tushuguan chubanshe, 1998, S. 1–46; ders., *Zhenghe yu chongzhu – Dangdai daru Mou Zongsan xiansheng sixiang yanjiu* 整合與重鑄 – 當代大儒牟宗三先生思想研究 (*Vollendung und Rekonstruktion – Untersuchungen zum Denken des grossen zeitgenössischen Konfuzianers Mou Zongsan*), Taipei: Xuesheng shuju, 1995, S. 32–62.

<sup>124</sup> *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, MZXSQJ 32, S. 78f. Die Anekdote erzählt, Feng Youlan habe im Gespräch das »Wissen um das Gute« als blosser Hypothese bezeichnet, worauf Xiong Shili heftig erwidert habe, das »Wissen um das Gute« sei vielmehr das Allerrealste (*zhēnzhēnshíshí* 真真實實). In der Regel wird nicht darauf hingewiesen, dass Mou im Kommentar die Bemerkung Fengs auch mit dessen »wankelmütigem« Charakter in Verbindung bringt, aufgrund dessen er später dem Kommunismus zugefallen sei. Für eine ähnliche anachronistische Rückprojektion vgl. die Episode zu Zhang Shenfu oben in Fn. 65, S. 25.

Wenngleich dieser selbst retrospektiv unter allen Begegnungen seiner jungen Jahre derjenigen mit Xiong Shili für sein weiteres Schaffen die weitaus grösste Bedeutung beimisst,<sup>125</sup> stellen wir für die erste Phase von Mous Schaffen fest, dass darin der Publizist und Philosoph Zhang Dongsun eine mindestens ebenso wichtige Rolle spielt. Dies zeigt sich alleine schon daran, dass Zhang sich für die Publikation von Mous Texten zu engagieren schien. 1934 lud er Mou nach Tianjin an das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften (Shehui kexue yanjiu suo) ein. Im selben Jahr wurde Mou Mitglied der von Zhang Dongsun und Zhang Junmai 張君勱 (1886–1969) 1932 gegen den Alleinherrschaftsanspruch der Nationalpartei (Guomindang) gegründeten »Nationalen Sozialistischen Partei« (Guojia shehui dang)<sup>126</sup>. Ebenfalls 1934 erscheint einer der ersten Aufsätze Mous überhaupt, »Logik und dialektische Logik«, in einem Sammelband, dessen Herausgeber Zhang ist. Im darauffolgenden Jahr verfasst Zhang Dongsun zudem das Vorwort zu Mou Zongsans erster Monographie, dem erwähnten Buch über die Kosmologie des *Yijing*, als Mou sie in einer Zeitschrift veröffentlichen kann. In erwähntem Text bescheinigt er Mou Zongsan einen tiefen Einblick in Whiteheads Werk.<sup>127</sup>

Zhang Dongsun hatte in Japan studiert. Er verfasste und übersetzte Texte zur Philosophie. Unter anderem übertrug er Henri Bergsons *Evolution créatrice* sowie *Matière et mémoire*<sup>128</sup> ins Chinesische und verhalf diesen Texten so zu einer gewissen Verbreitung. Auf Zhangs Übersetzung der *Evolution* nimmt Mou Zongsan in »Widerspruch und Typentheorie« Bezug, allerdings ohne Zhang namentlich zu erwähnen.<sup>129</sup> Zhang hat eine enorme Zahl von Publikationen zu den verschiedensten Gebieten der Philosophie verfasst<sup>130</sup>, und er gilt als einer der ersten chinesischen Philosophen des Zwanzigsten Jahrhunderts, die selbst ein systematisches theoretisches Werk geschaffen haben. Insbesondere hervorgehoben wird sein Beitrag zur Erkenntnislehre<sup>131</sup>, deren Hauptwerk, die »pluralistische Epistemologie«, er in einer ganzen Reihe von Publikationen immer wieder umformulierte und verfeinerte.<sup>132</sup>

<sup>125</sup> Der Begegnung mit Xiong Shili ist der erste Teil des fünften Kapitels der *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, »Eine objektive Tragödie«, gewidmet, die Mou Zongsan 1970 in der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Zhongguo xueren* 中國學人 unter dem Titel »Ich und Xiong Shili« (»Wo yu Xiong Shili xiansheng« 我與熊十力先生) veröffentlicht hatte. Vgl. MZSXSQJ 32, S. i.

<sup>126</sup> Vgl. Cai Renhou, 1996, S. 5f.

<sup>127</sup> Vgl. MZSXSQJ 1, S. ix.

<sup>128</sup> *Chuanghualun* 創化論, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1919; *Wuzhi yu jiyi* 物質與記憶, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1922.

<sup>129</sup> Vgl. »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 17–19. Diesen Text hat nach eigenen Angaben auch Xiong Shili gelesen, vgl. Xiong Shili, *Xin weishi lun – yutiwenben*, Xiong Shili lun zhu ji 1, Beijing: Zhonghua shuju, 1985, S. 681.

<sup>130</sup> Zhang Dongsun schreibt u.a. über das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie, über Selbstkultivierung, Moralphilosophie, Ethik, Erkenntnislehre, Kulturphilosophie. Für eine Auswahl seiner Schriften vgl. die Bibliographie in Jiang Xinyan, 2002, S. 78f.

<sup>131</sup> Vgl. Jiang Xinyan, 2002, S. 57.

<sup>132</sup> Mou erwähnt im Vorwort zu »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis a priori«, MZSXSQJ 25, S. 295 zwei Artikel. Der erste trägt den Titel »Ordnung, Kategorien und Postulate« (»Tiaoli, fanchou yu shezhun« 條理,範疇與設準) und war 1931 in *Zhexue pinglun* 3.2–4 erschienen, der zweite kam als »Epistemologischer Pluralismus« (»Renshi de duoyuanlun« 認識的多元論) in *Dalu zazhi* 1.3–4, 1932, heraus. Der »Summarische Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift der Minguo Ribao* geführten philosophischen Debatten«, MZSXSQJ 25, S. 541 erwähnt eine Ausgabe, die als Monographie beim Shijie shuju-Verlag (o.O.) herausgegeben worden sei. Diese fand ich nirgendwo bibliographisch dokumentiert. Jiang Xinyan 2002 führt einen Sammelbandbeitrag auf mit dem Titel »Neuformulierung des epistemologischen Pluralismus« (»Duoyuan renshilun chongshu« 多元認識論重述), in: o.Hrsg. *Zhang Jusheng xiansheng qishi shengri jinian lunwen ji*, Shanghai: Shangwu yinshuguan, vgl. Jiang Xinyan, 2002, S. 79.

Dieses Werk Zhangs hat auch Mou Zongsans Denken massgeblich befruchtet. Eine recht ausführliche Darstellung von Zhangs epistemologischem Entwurf in englischer Sprache gibt Jiang Xinyang.<sup>133</sup>

Bereits in »Widerspruch und Typentheorie«, der ersten Publikation Mous überhaupt, bezieht sich dieser zur Klärung seines Vernunftbegriffs auf Zhang Dongsuns Werk *Moralphilosophie*<sup>134</sup>. Dabei handelt es sich meines Erachtens um eine Schlüsselstelle, da Zhang Dongsun hier den Unterschied zwischen Denken, das immer das Denken jemandes ist, und Vernunft, die sich in der Struktur des Denkens aller manifestiert, festhält,<sup>135</sup> die für Mou Zongsans Dialektikverständnis genauso wichtig ist wie für seine Kritik an Hegel.<sup>136</sup> Es ist dieser Gedanke einer Instanz, die sich in aller manifesten Ordnung widerspiegelt, obwohl sie selbst nichtmanifest und damit »formlos« bleibt, aus dem Mou sein spezifisches Verständnis von Logik entwickelt: Sie ist ihm der selbst nicht repräsentierbare Quell des geordneten Aufbaus aller formalen Systeme. Als blosses Ordnungsprinzip steht sie damit stets über aller explizierten Ordnung und damit »jenseits« oder »über der Form«<sup>137</sup>. Für Logik in diesem spezifischen Sinne verwendet Mou oft auch einfach den Begriff »Vernunft«, den er dann mit dem chinesischen *lǐ* 理 bezeichnet.

Eine ausführliche Darstellung von Zhang Dongsuns pluralistischer Epistemologie präsentiert Mou in einem Rezensionenartikel von 1936, in dem er festhält, Zhang Dongsun habe die angelsächsische Tradition der kausalen Wahrnehmungstheorien (causal theory of perception) versöhnt mit Kants Theorie möglicher Erkenntnis (possible theory of knowledge) und zu einem abgerundeten Ganzen gefügt.<sup>138</sup>

Rund ein Jahr später veröffentlicht Mou Zongsan mit dem Text »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«<sup>139</sup> eine eigene Weiterentwicklung von Zhangs epistemologischem Ansatz. Dabei übernimmt er dessen Unterscheidung reiner Daten von unreinen oder bloss phänomenalen Daten: bei ersteren handelt es sich um Kausalzusammenhänge, bei letzteren um deren anschauliche Repräsentationen. Diese Begriffe bringt Mou mit Whiteheads Modi kausal wirksamer beziehungsweise unmittelbar anschaulicher Wahrnehmung in Verbindung, um sodann zu erkennen, dass der kausale Zusammenhang *als Konnex* erst im Denken konstruiert werden

<sup>133</sup> Jiang Xinyan, 2002, S. 58–63.

<sup>134</sup> *Daode zhexue* 道德哲學, Shanghai: Zhonghua shuju, 1931.

<sup>135</sup> MZSXSQJ 25, S. 52f. Das Zitat lautet: »Zunächst will ich hier vom Unterschied zwischen Vernunft und Denken sprechen. Wenn man gemeinhin von Denken spricht, so bezeichnet man damit im wesentlichen unsere Denkfunktionen. Diese nehmen ihren Ausgang in unserem Bewusstsein. Daher ist alles Denken notwendig stets etwas untergeordnet: Wenn es nicht mein Denken ist, so ist es deines, oder dasjenige von jemand Drittem. Bei der Vernunft ist dies nicht der Fall. Es ist zulässig zu sagen, unser Denken bilde seine Regeln aufgrund der Vernunft, es ist dagegen unzulässig festzustellen, die Vernunft werde in unserem Denken konstituiert. Die Vernunft steht daher majestätisch für sich selbst. Nur ist ihr Sein von der Art, dass wir es weder zu hören noch zu sehen vermögen, weshalb wir es als formloses (*wúxíng* 無形) Sein bezeichnen können. Das formlose Sein der Vernunft geht also unserem Denken voraus. Der Grund dafür, dass wir überhaupt denken, und dass das Denken mit der Vernunft übereinstimmt, liegt genau hierin; Anders gesagt ist unser Denken nichts weiter als ein Ausdruck der Vernunft.« Die Charakterisierung der Logik als »formlos« findet sich später in Mous *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, die er mehr als zehn Jahre später, 1949, fertigstellt.

<sup>136</sup> Vgl. »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 53ff.

<sup>137</sup> *xíng'érshàng* 形而上, wörtliche Paraphrase eines der Übersetzungstermini für »metaphysisch«.

<sup>138</sup> Vgl. »Summarischer Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift* der *Minguo Ribao* geführten philosophischen Debatten«, MZSXSQJ 25, S. 541. Diesen Topos erwähnt er bereits in seiner Monographie zum *Yijing*, vgl. MZSXSQJ 1, S. 464; s.a. Fn. 78, S. 28.

<sup>139</sup> Vgl. Fn. 80, S. 28.

kann.<sup>140</sup> Damit bringt er den Verstand in Anschlag, wo Whitehead lediglich die Wahrnehmung anerkannt hatte. Dieser Schritt legt die Grundlage für die Reinterpretation von Whiteheads Prozessphilosophie vor dem Hintergrund einer Kantschen Erkenntniskritik, wie sie Mou später in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*<sup>141</sup> zu leisten versucht. Zhang Dongsun entwickelt Mou zufolge mit dem Begriff des »Postulates« weiter ein Instrument zur präziseren Fassung der Apriorizität, wie sie Clarence I. Lewis' dartut. Als Postulate versteht Zhang Dongsun allgemeine Ausprägungen apriorischer Gesetze, die selbst formal nicht fassbar sind. Mou geht in diesem Punkt einen Schritt weiter als Zhang und führt die Postulate auf sogenannte Kategorien zurück: Im Falle der in Form von Prinzipien dargestellten kategorischen Postulate entspricht die Kategorie selbst nur mehr dem reinen Operator »wenn – dann«: anders gesagt »wenn X, so Y« oder auch » $p \supset q$ « sind lediglich die Postulate, welche die rein logische Kategorie in verschiedenen Gebrauchskontexten erzeugt.<sup>142</sup> Auch dieser Gedanke findet später im Begriff der Referenzschemata (*gédù* 格度) des Verstandes Eingang in die *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, in der obiges Beispiel als »Schema von Grund und Folge« gefasst wird. Seinen eigenen »epistemologischen Pluralismus« bringt Mou in diesem Text wie folgt auf den Punkt:

Daten, Kategorien und Postulate sind die drei unabhängigen und nicht aufeinander rückführbaren Faktoren der Zusammenstellung von Erkenntnis, die Begriffe sind ihr Ergebnis. In diesem Sinne bin ich völlig einverstanden mit Zhang Dongsuns Pluralismus, wobei allerdings die Begriffe aus der entsprechenden Liste [des Nichtreduzierbaren] zu verbannen sind.<sup>143</sup>

Den drei Dimensionen von Daten, Kategorien und Postulaten entsprechen in Mou Zongsans späterer Terminologie die Ebenen der Tatsachen beziehungsweise der Logik sowie die dialektische Vermittlung dieser beiden im Denken.

Im Jahre 1945 bricht Mou Zongsan mit Zhang Dongsun.<sup>144</sup> Die Bitten Zhangs um Rezension seiner Monographien *Wissen und Kultur*<sup>145</sup>, *Ideal und Gesellschaft*<sup>146</sup>, *Ideal und Demokratie*<sup>147</sup> lässt Mou unbeantwortet.<sup>148</sup> Bereits 1941 war er aus der Nationalen Sozialistischen Partei (Guojia shehui dang) ausgetreten, als diese sich unter dem Namen Minzu shehui dang<sup>149</sup> rekonstituierte.<sup>150</sup> Obwohl Zhangs Name ab dieser Zeit in Mous

<sup>140</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZSXSQJ 25, S. 307.

<sup>141</sup> *Renshixin zhi pipan* 認識心之批判, Hongkong: Youlian chubanshe, 1956/57, MZSXSQJ 18–19.

<sup>142</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZSXSQJ 25, S. 341.

<sup>143</sup> Ebd. S. 343: »所與, 範疇與設準, 這是組織知識的三個獨立的不可還原的因子, 概念是結果. 這樣我完全同意張東蓀先生的多元論, 但是概念卻在擯除之列.«

<sup>144</sup> Mou Zongsan brach in dieser Zeit auch mit anderen Weggefährten, selbst mit Wegbereitern des Neukonfuzianismus. Im selben Jahr wandte er sich etwa ganz von Liang Shuming ab, über den er in seinen *Selbstbetrachtungen mit fünfzig* schreibt, er habe nie einen Zugang zu dessen Persönlichkeit gefunden. Bereits als sich Zhang Junmai 1939 nach Kunming begeben hatte, ohne sich bei ihm zu melden, hatte Mou sich auch mit ihm überworfen und ihn der Unaufrichtigkeit bezichtigt. Vgl. Cai Renhou, 1996, S. 8f.

<sup>145</sup> *Zhishi yu wenhua* 知識與文化, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1946, vgl. Jiang Xinyan, 2002, S. 79.

<sup>146</sup> *Lixiang yu shehui* 理想與社會, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1946, vgl. Jiang Xinyan, 2002, ebd. In Cai Renhou, 1996, S. 12 zitiert als *Sixiang yu shehui* 思想與社會, also *Denken und Gesellschaft*.

<sup>147</sup> *Lixiang yu minzhu* 理想與民主, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1946, vgl. Jiang Xinyan, 2002, ebd. In Cai Renhou, 1996, S. 12 zitiert als *Lixing yu minzhu* 理性與民主, *Vernunft und Demokratie*.

<sup>148</sup> Cai Renhou, 1996, S. 12.

<sup>149</sup> 民族社會黨. Die Begriffe »mínzú« und »guójiā« bedeuten beide »Nation«. Sofern man für die Alltagssprache der Dreissiger und Vierziger Jahre überhaupt einen Unterschied festmachen kann, so lässt sich ersteres verstehen im Sinne eines Nationalvolkes, während letzteres eher den Staat in seiner institutionellen Ordnung bezeichnet.

Schriften nicht mehr erscheint, ist offensichtlich, dass Mou Zongsans Zugang zur Grundfrage der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, der Vermittlung von Natur- und Vernunftkenntnis, von der eingehenden Beschäftigung mit dem Denken Zhang Dongsuns geprägt ist.

In Mou Zongsans frühen Texten spiegelt sich auch seine Auseinandersetzung mit den logischen Schriften des Logikers und Philosophen Jin Yuelin 金岳霖 (1895–1984). Jins Texte zur Metaphysik hingegen werden dort, wo sie Erwähnung finden, eher distanziert zur Kenntnis genommen.<sup>151</sup> Jin hatte in den Vereinigten Staaten Politikwissenschaften studiert, wandte sich aber anschliessend der Philosophie zu. Nach seinem Studium verbrachte er insgesamt fünf Jahre in Europa. Sein anfängliches Interesse für den Neuhegelianismus verlor sich unter dem Eindruck des Induktionsproblems bei Hume<sup>152</sup> sowie der Lektüre von Russells und Whiteheads *Principia Mathematica*.<sup>153</sup> Seine bekannteste Schrift dürfte die 1940 erschienene Arbeit *Über das Dao* sein.<sup>154</sup> Mou Zongsan stand in persönlichem Austausch mit Jin Yuelin. Im Aufsatz »Logik und dialektische Logik« von 1934 geht Mou auf eine Auseinandersetzung Jins mit einem Problem der direkten Schlüsse ein. Während Jin versucht, die Ungültigkeit des dort diskutierten Schlusses über eine Klärung des modalen Status des Subjektterms zu klären, will Mou aufzeigen, dass die Schwierigkeit auch ohne diese komplexen Überlegungen gelöst werden kann, was ihm Jin im Nachhinein im persönlichen Gespräch bestätigt haben soll.<sup>155</sup> Auch in seinen *Selbstbetrachtungen mit fünfzig* schildert Mou im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zu Russells Reduzibilitätsaxiom eine Begegnung mit Jin Yuelin:

Aber den Sinn des »Reduzibilitätsaxioms«, das auch als »Klassenaxiom« bezeichnet wird, verstand ich schlicht nicht, als ich zum ersten Mal darauf gestossen war. Ich war recht lange ausserstande, es zu begreifen, und das hat mir wirklich grossen Kummer bereitet. Ein Jahr vor

<sup>150</sup> Cai Renhou, 1996, S. 9.

<sup>151</sup> So etwa im zweiten Buch der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, wo Mou Zongsan die Metaphysik Jin Yuelins kritisiert. Diese geht von Möglichkeiten aus, deren Konjunktion durch ein und dieselbe Materie sie in Universalien transformiert. Daraus ergibt sich, dass die Disjunktion sämtlicher Möglichkeiten die Gesamtheit aller möglichen Welten ergibt. Diese Metaphysik Jins bezeichnet Mou an besagter Stelle als ein »Gedankenspiel«, ein Begriff, unter den Mou jene philosophischen Spekulationen fasst, die versuchen, die Realität als ein Zusammenspiel von aus seiner Sicht bloss imaginierten Elementen zu erklären. Vgl. *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, Buch 2, MZXSQJ 18, S. 409. Den Ausdruck übernimmt Mou von seinem Lehrer Xiong Shili, der ihn im Einleitungskapitel der ersten Ausgabe seiner *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* programmatisch in diesem Sinne verwendet, vgl. Xiong Shili, *Xin weishilun – wenyanywen ben* 新唯識論 – 文言文文本, Beijing: Zhonghua shuju, 1985, S. 45. Der Terminus xilùn 戲論 ist buddhistischen Ursprungs und steht für Skrt. prapañca. Soothill/Hodous geben dafür »sophistry«, »meaningless discourse«, »frivolous or unreal discourse«, vgl. Soothill/Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Oxford, 1937, S. 458. Zu Mous Deutung des Begriffes vgl. Teil III, Kap. 4.4.3 (»Der Samadhi des freien Spiels als Metapher für die Beliebigkeit der Zeichenwahl für die Aufzeigung der logischen Form«), S. 263–266.

<sup>152</sup> Mit Jin Yuelins Werk *Lun dao* beschäftigt sich Yvonne Schulz-Zinda in *Li und Shi als ontologische Antwort auf das Kausalitätsproblem innerhalb des Induktionsproblems im Werk »Lun Dao« von Jin Yuelin*, Diss. Hamburg, 2001.

<sup>153</sup> Eine kurze Darstellung zu Person und Werk findet sich in Hu Juns »Jin Yuelin's Theory of Dao« in: Cheng Chung-ying & Nicholas Bunnin, 2002, S. 102–123.

<sup>154</sup> *Lun dao* 論道, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1940. Die darin entwickelte Metaphysik versteht Jin explizit als von der chinesischen Tradition inspirierte, aber nicht auf sie gründende philosophische Spekulation. »Was ich hier als Dao bezeichne, mag vom oben erwähnten Dao, wie es Gegenstand des chinesischen Denkens war, weit entfernt sein. Sollte dies der Fall sein, so benutze ich im vorliegenden Werk die <überlieferten> Terminologien wie alte Schläuche, die ich mit neuem Wein fülle.« Vgl. Jin Yuelin, *Lun dao*, Beijing: Shangwu yinshuguan, 1985, S. 16f.

<sup>155</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZXSQJ 25, S. 126. Für eine Darstellung dieser Diskussion vgl. Teil III, Kap. 3 »Die Entwicklung von Mous Beschäftigung mit den direkten Schlüssen«, S. 199–244.

Kriegsbeginn, als ich mich gerade in Peking befand, begab es sich einmal, dass während eines Kolloquiums zur Logik, das zuhause bei Jin Yuelin stattfand, genau dieses Problem zur Sprache kam. Der Vortragende war Zhang Suiwu, der an der Qinghua-Universität studiert hatte. Er referierte vor sich hin, ohne es wirklich klar auf den Punkt bringen zu können. Etwas später ergriff plötzlich Shen Youding das Wort und sagte, dieses Axiom sei gleichbedeutend mit der Aussage »eine universale Aussage sei äquivalent mit der Konjunktion (dem Produkt) unendlich vieler Elementarsätze (*gètǐ mìngtí* 個體命題)«. Aber auch er hatte dies nicht im Detail ausgeführt. Natürlich bezog sich Shen damit auf Russell, der es in einer Fussnote der Einleitung zu den *Principia Mathematica* so erläutert. Doch niemand verstand, was er damit meinte. Jin Yuelin sagte damals: »Ihre Worte schienen mir eingangs sehr einleuchtend, doch nun verstehe ich sie plötzlich nicht mehr!« Er runzelte wie üblich seine Stirn und schüttelte mit dem Kopf. Aus seiner Ratlosigkeit machte er keinen Hehl. Auch ich verstand damals Shen Youdings Bemerkung nicht. Unser Kreis löste sich schliesslich ohne Ergebnis auf.<sup>156</sup>

Wie Zhang Dongsun findet auch Jin Yuelin bereits in »Widerspruch und Typentheorie« von 1933 Erwähnung und zwar mit einem Versuch, die scheinbare Paradoxie aufzulösen, dass ein Satz wie »Dieser Satz ist falsch« genau dann wahr ist, wenn er falsch ist. Jin versucht das Problem zu lösen, indem er die intensionale Ebene des Sinnes (Jin spricht von »Universalien«) trennt von einer referentiellen Ebene dessen, was mit Frege als Bedeutung bezeichnet werden könnte. Auf der referentiellen Ebene ergeben sich demnach hierarchische Abstufungen, die sich nicht auf die intensionale Ebene des Sinns übertragen lassen. Dieses Ungleichgewicht führt Jin Yuelin zufolge zu hierarchisierten oder geordneten Bedeutungsklassen gegenüber homogenen und vollständigen Sinnklassen. Deshalb können sich Elemente derselben Sinnklasse unter dem Aspekt der Bedeutung als unvereinbar erweisen, was in einem Widerspruch resultiert.<sup>157</sup>

Jin Yuelin ist für die formative Phase von Mou Zongsans Logikverständnis<sup>158</sup> zweifellos eine zentrale Figur, unter seinen Lehrern vermutlich der mit Abstand einflussreichste: Den Schlüsselbegriff seiner Überlegungen zur Logik, die Dichotomie (*èrfēnfǎ* 二分法) scheint Mou von Jin Yuelin zu übernehmen.<sup>159</sup> Eng hängt damit Mous Auffassung der drei Denkgesetze zusammen, die er gegen die materialistischen Dialektiker

<sup>156</sup> *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, MZXSQJ 32, S. 61: »但是關於「還原公理」（亦叫做「類之公理」），我初次接觸它，簡直不得其意義。我好久不能懂。真是困惑之至，抗戰前一年，我在北平。有一次，在金岳霖先生家裡，開了一次邏輯討論會，就是討論這個題目。主講人是清華畢業的張遂五先生。他講來講去，鬧不明白。後來突然沈有鼎先生出來冒了一句，說這個公理就等於「全稱命題等於無窮數的個體命題的乘積」。他也沒有詳細講。當然他這句話是有來的（見《數學原理》引論某頁論及此事之底注）。但是大家都不懂。金岳霖先生當時也說：「你這句話，開始我好像很明白，一會又不明白了。」他照例繃繃眉，搖搖頭，表示在疑惑中。我當時也不懂。無結果而散。«

<sup>157</sup> Mou verwirft diesen Vorschlag Jins und wartet stattdessen mit einer eigenen Lösung auf. Vgl. hierzu »Widerspruch und Typentheorie«, MZXSQJ 25, S. 80–84.

<sup>158</sup> Mou Zongsan hat 1936 unter dem Pseudonym Guang Jun 光君 auch eine kurze Rezension zu Jin Yuelins Logikmonographie veröffentlicht (urspr. in *Minguo ribao – Zhexue zhoukan* 22, 1936; MZXSQJ 25, S. 169–171). Er entwickelt seinen Standpunkt aber in expliziter Abwendung von Jin Yuelin, etwa wenn er in der *Norm der Logik* dessen Auffassung verwirft, der Hauptgegenstand der Logik sei die Notwendigkeit. Er verfiert hier selbst die Auffassung, die Logik müsse sich zwingend mit Sätzen (eigentlich: Matrixfunktionen) beschäftigen. Vgl. MZXSQJ 11, S. 17ff.

<sup>159</sup> Mou entwickelt diesen Begriff Jins wesentlich weiter. Jin Yuelin spricht zudem nicht von *èrfēnfǎ* 二分法, sondern von *liǎngfēnfǎ* 兩分法, vgl. dessen »AEIO de zhijie tui lun« AEIO 的直接推論 (»Die direkten Schlüsse zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«), *Zhexue pinglun* 3.3, 1930, in: *Jin Yuelin wenji*, o.O.: Gansu renmin chubanshe, 1994, Bd. 1, S. 473–501, ausführlich zitiert in Mous »AEIO de sijiao guanxi« AEIO 的四交關係 (»Die Vierecksbeziehungen zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«), *Minguo ribao – Zhexue zhoukan* 20/1, 1936; MZXSQJ 25 S. 153–167.



geltend macht.<sup>160</sup> Ebenso beruht die in der vorliegenden Arbeit in ihren Einzelheiten dargestellte Beschäftigung mit den direkten Schlüssen und dem aristotelischen Gegensatzquadrat auf Anregungen durch die Lektüre von Jins Texten.<sup>161</sup> In einer Rezension schreibt Mou Zongsan 1936, Jin Yuelins Denken sei so feinteilig, dass dies auf Kosten einer eigentlichen Systematik gehe. Allerdings zitiert Mou auch Jin Yuelins Plädoyer für eine Trennung von Epistemologie und Logik, das dieser in seinem Logikbuch hält, und lobt Jins philosophische Redlichkeit. Mou schreibt:

Diese Einstellung <Jin Yuelins> anerkennt, dass es eine allgemeine Logik gibt, etwas das wir für unentbehrlich halten. Wäre dem nicht so, dann fehlte unserem Reden jegliches normative Kriterium. In einem China, das hingerissen ist von einer scheinbar schrankenlosen dialektischen Begeisterung<sup>162</sup>, steht Jin wie ein Fels in der Brandung<sup>163</sup> und er schafft es, sich diese unabhängige und konsistente Haltung zu bewahren.<sup>164</sup>

Neben Jin Yuelin hat zweifellos auch Zhang Shenfu, Mou Zongsans Lehrer für Mathematik und formale Logik an der Pekinger Universität, Mous Auseinandersetzung mit diesen Disziplinen, aber auch mit der Kosmologie Whiteheads, geprägt, wenngleich dies in Mous Schriften kaum Niederschlag findet. Immerhin berichtet Mou, Zhang Shenfu habe ihn vor dem oben geschilderten Vorfall mit dem Manuskript zum *Yijing*-Buch bei der Übersetzung von Whiteheads *The Concept of Nature* und *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*<sup>165</sup> unterstützt.<sup>166</sup>

<sup>160</sup> So etwa bei der Erläuterung der drei Formulierungen des Identitätsgesetzes in »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 43, wo Mou Zongsan sich auf Jin Yuelins »Sixianglü yu zixiang maodun« 思想律與自相矛盾 (»Denkgesetze und Widerspruch«) bezieht, urspr. erschienen in *Qinghua Yuebao* 7.1, 1932; enthalten in *Jin Yuelin wenji*, o.O.: Gansu renmin chubanshe, 1994, Bd. 1, S. 549–579. In der *Norm der Logik* findet sich erneut eine Bezugnahme auf Jins Begriff des »syntaktischen Systems«. Vom syntaktischen System hängt ab, ob in einer Ableitung zuerst das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs oder des ausgeschlossenen Dritten gewonnen wird. Ein System mit der Disjunktion als Grundbegriff, etwa jenes Russells oder Jins selbst, führt zuerst zum Widerspruchsgesetz ( $p \vee \sim p$ ), eines, das von der Konjunktion ausgeht, bringt zuerst das Tertium non datur ( $\sim(p \cdot \sim p)$ ) hervor. Vgl. MZSXSQJ 11, S. 260.

<sup>161</sup> Mou führt in »Logik und dialektische Logik« im Zusammenhang mit der Klärung der drei Denkgesetze eher beiläufig einen Widerspruch an, zu dem seiner Ansicht nach die Nichtbeachtung dieser Gesetze führen kann. Er bezieht sich dabei auf Jin Yuelins »Die direkten Schlüsse zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen« von 1930. Vgl. MZSXSQJ 25, S. 125ff. Vgl. a. Mou Zongsans »Die Vierecksbeziehungen zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen« von 1936, MZSXSQJ 25, S. 167. Auf denselben Aufsatz Jins verweist er auch in »Zhuci cunzai yufou zhi yiyi« (»Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«), *Minguo ribao – Zhaxue zhoukan* 28–30, 1936. Eine etwas konzisere Darstellung von Jins Lösungsansatz für die im Zusammenhang mit den direkten Schlüssen entstehenden Probleme findet sich in der *Norm der Logik* MZSXSQJ 11, S. 107.

<sup>162</sup> Wörtl. »in China, einem lodernden Abgrund dialektischer Begeisterung«.

<sup>163</sup> Wörtl. »ein Fels im reissenden Strom«. Der Berg Dizhu, auf den im Sprichwort angespielt wird, soll den Fluten des Gelben Flusses getrotzt haben.

<sup>164</sup> »Yi nian lai de zhaxuejie binglun benkan« 一年來的哲學界並論本刊 (»Summarischer Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift* der *Minguo Ribao* geführten philosophischen Debatten«), MZSXSQJ 25, S. 546: »這個態度就是承認有一個公共的邏輯。我們以為這是必須的。不然，一切言論便沒有標準。在辯證法氣焰萬丈的中國，金先生仍能保持這個獨立一貫的態度，不能不說是一支中流的砥柱。«

<sup>165</sup> Die Manuskripte, die er zuhause in Shandong aufbewahrt hatte, waren Mou Zongsan zufolge während der Wirren der kommunistischen Machtübernahme zerstört worden. Vgl. MZSXSQJ 1, S. iv.

<sup>166</sup> MZSXSQJ 1, S. iv. Zhang Shenfu erwähnt Mou Zongsan viel später im Vorwort als Erstübersetzer von Wittgensteins *Tractatus*. Vgl. MZSXSQJ 17, S. iii. Zhangs Interesse an und Begeisterung für Whiteheads Schriften scheint allerdings begrenzt gewesen zu sein. So soll er nach einer kurzen Vorstellung von *Process and Reality* in seinem Kurs Mou gegenüber gesagt haben, es gebe eigentlich niemanden, der das Buch wirklich

In der Retrospektive des späteren Neukonfuzianers Mou Zongsan sticht aber eine Begegnung aus allen anderen hervor: diejenige mit seinem langjährigen Lehrer<sup>167</sup> Xiong Shili. Ihm schreibt Mou das Verdienst zu, ihn ins traditionelle chinesische Denken eingeführt zu haben.<sup>168</sup> Anders als die vorher genannten Lehrer Mou Zongsans, die allesamt im Ausland studiert hatten und somit nicht nur mit den akademischen Gepflogenheiten in Nordamerika, Europa und Japan vertraut waren, sondern auch über gute Fremdsprachenkenntnisse verfügten und somit Zugang zu Originalquellen hatten, war Xiong Shili ein eigentlicher Quereinsteiger in den akademischen Kontext. Aus ärmsten Verhältnissen stammend, trat er nach einer gescheiterten Militärkarriere anfang der Zwanziger Jahre so gut wie mittellos als Student in das Nanjinger »Chinesische Institut für inneres Lernen«<sup>169</sup> ein.<sup>170</sup> Er war nie ins Ausland gereist und beherrschte keine Fremdsprache.<sup>171</sup>

In Nanjing beschäftigte er sich intensiv mit buddhologischen Studien. Schliesslich erhielt er einen Ruf als Dozent für chinesischen Buddhismus an die Peking University.<sup>172</sup> Er verfasste dort als Kursunterlagen mehrere einführende Texte zur Nur-Bewusstseinslehre (*viññaptimātrata*, *viññānavāda*, *yogācāra*, chin. *wéishí* 唯識)<sup>173</sup>, aber auch zur buddhistischen Lehre richtigen Urteilens und Schliessens (*hetuvidyā*, *yīnmíng* 因明)<sup>174</sup>. Xiong, der zeit seines

---

verstehe, ihn selbst eingeschlossen. Auf dasselbe Unverständnis ist das Werk Mous Darstellung zufolge auch bei Jin Yuelin gestossen. Vgl. MZSXSQJ 32, S. 46f.

<sup>167</sup> In den *Selbstbetrachtungen mit fünfzig* spricht Mou Zongsan stets von »Meister« Xiong. Er stellt sich also explizit in ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zu Xiong Shili. Vgl. MZSXSQJ 32, S. 75–77.

<sup>168</sup> So schreibt Mou im Vorwort zur *Kritik des erkennenden Bewusstseins*: »Er ist ein wahrer Kenner der Schriften des chinesischen Buddhismus und ausserordentlich bewandert im konfuzianischen Schrifttum. Er ist allseits bekannt und ein begnadeter Lehrer. Ich ging mehr als zehn Jahre bei ihm ein und aus, sog seine Lehren förmlich in mich auf und erlangte einen abgerundeten Einblick in die kulturelle Lebenskraft der chinesischen Nation [...]« Vgl. MZSXSQJ 18, S. xii. Dass Mou bereits vor dieser Begegnung ein Interesse für die philosophische Tradition Chinas hegte, zeigt sich an der oben erwähnten frühen Zhu Xi-Lektüre sowie der intensiven Auseinandersetzung mit dem *Yijing*.

<sup>169</sup> Chin. Zhina neixueyuan 支那內學院. Dieses Institut war 1922 von Ouyang Jingwu 歐陽境無 (1871–1943) in Nanjing gegründet worden. Neben Taixus Institut für Buddhologie in Wuchang war es in der ersten Hälfte des 20. Jh. die bedeutendste Stätte editorischer und wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit buddhistischen Quellen in China. Das Institut gehörte ursprünglich zum Jinling kejing chu 金陵刻經處, einem Verlag für die Edition buddhistischer Texte. Im Vordergrund standen dabei Schriften aus der yogācāra-Tradition. Gründer des Verlags war Yang Renshan 楊仁山 (1837–1911). Dieser hatte 1886 auf einer kaiserlichen Mission nach England in Cambridge Nanjō Bunyū 南條文雄 (1849–1927) getroffen, damals Assistent bei Max Müller. Bunyū hat Yang Renshan später mehrere Texte aus der yogācāra-Tradition zukommen lassen, die nur in Japan überliefert worden sein sollen. Darunter massgeblich Kujiis 窺基 (632–682) Kommentar zu Xuanzangs 玄奘 (603–664) *Chengweishilun* 成唯識論.

<sup>170</sup> Xiong habe beispielsweise aufgrund seiner prekären wirtschaftlichen Verhältnisse lediglich ein Paar Hosen besessen. Vgl. Yan Binggang, *Huiming xiangxu: Xiong Shili* 慧命相續: 熊十力, Hongkong: Zhonghua shuju, 1999, S. 19.

<sup>171</sup> Dass er keine fremdsprachigen Texte lesen und daher die westliche Philosophie auch nicht beurteilen könne, sagt Mou in einem Brief an Xie Youwei explizit. Vgl. Xiong, 1985, S. 679.

<sup>172</sup> Vgl. Bresciani, 2001, S. 117.

<sup>173</sup> *Weishixue gailun* 唯識學概論 (*Einführung in die Nur-Bewusstseinslehre (viññānavāda)*), Beiping: Beiping daxue, 1923, in: *Weishixue gailun / Yinming dashu shanzhu*, Shili congshu, Shanghai: Shanghai shudian und Beijing: Shiji chubanshe, 2008; *Fojia mingxiang tongshi* 佛家名相通釋 (*Abriss buddhistischer Termini und Begriffe*), Beiping. Beiping daxue, 1936, in: Shili congshu, Shanghai: Shanghai shudian und Beijing: Shiji chubanshe, 2007.

<sup>174</sup> *Kommentare zu Auszügen aus <Kuijis> grossem Kommentar zu <Dignāgas> Lehre der Wissenschaft vom Begründen (hetuvidyā)* (*Yinming dashu shanzhu* 因明大疏刪注), Beiping: Beiping daxue, 1926, in: Shili congshu, Shanghai/Beijing, 2008. Frankenhauser weist darauf hin, dass die chinesische buddhistische Logik, die in der Regel mit dem Sanskrit-Kompositum »hetuvidyā« aus *hetu* »Grund«, chin. *yīn* 因, und *vidyā*

Lebens mit gesundheitlichen Problemen zu kämpfen hatte, zog sich häufig nach Hangzhou zurück, wo er schliesslich 1932 jenes Werk herausgab, mit dem er in die Geschichte der chinesischen Philosophie des Zwanzigsten Jahrhunderts eingehen sollte: *Die Neue Nur-Bewusstseinslehre*.<sup>175</sup> Dieses Werk markiert, obwohl fast durchgängig in einer buddhistischen Fachsprache gehalten,<sup>176</sup> zugleich Xiong Shilis Bruch mit dem Buddhismus und seine Wende zum Konfuzianismus.

Der intensive Umgang mit Xiong Shili und die Lektüre seiner Texte eröffnen Mou Zongsan einen Einblick in die buddhistische Bewusstseinsanalyse und die damit verbundene Lehre des richtigen Schliessens. Während ersteres vor allem in seine späteren epistemologischen Arbeiten eingehen wird, spiegelt sich letzteres auch unmittelbar in Mou Zongsans Logikverständnis wider. Der Einbezug buddhistischer Vorstellungen eröffnet Mou in seinen Untersuchungen nicht nur inhaltlich neue Perspektiven, die Beschäftigung mit buddhistischen Texten erschliesst ihm auch eine neue Begrifflichkeit, so dass sein philosophisches Vokabular um eine terminologische Dimension erweitert wird. Wie Mou Zongsan auf Xiong Shili aufmerksam wurde, schildert er in seinen *Selbstbetrachtungen mit fünfzig* wie folgt:

Als ich im dritten Jahr meines Studiums war (im Jahre 1932, ich war damals 23 Jahre alt), besuchte ich eines Winterabends Deng Gaojing bei sich zuhause. Er sagte, er wolle mir ein Buch zeigen. Er holte es hervor, und ich las den Titel: *Neue Nur-Bewusstseinslehre*. Es trug eine Signatur, die lautete »Verfasst von Xiong Shili aus Huanggang«. Eine solche Signatur war etwas sehr Besonderes, denn so etwas war eher unüblich. Ich war damals sehr aufgeregt, | nahm das Buch mit ins Studentenheim und las es an einem Abend durch. Die ersten paar Kapitel waren im Sprachstil buddhistischer Lehrtexte verfasst, und sie betrafen buddhologische Fragen, die ich nicht verstand. Danach wandelte sich aber die Sprache des Textes und war nun eher im Stil philosophischer Schriften des chinesischen Mittelalters oder des Altertums gehalten. Der Text las sich nun recht flüssig. Es stellte sich in mir das Gefühl einer schönen Entdeckung ein, und auch was der Text aussagte, gefiel mir ausserordentlich gut. Natürlich war dies nur ein spontaner Eindruck einer ersten oberflächlichen Lektüre, denn seinen eigentlichen Inhalt konnte ich damals noch gar nicht erkennen.<sup>177</sup>

---

»Wissenschaft«, chin. *míng* 明, bezeichnet wird, sich nach ihrer Übernahme aus Indien weitgehend selbständig und damit unabhängig von indischen und tibetischen Weiterentwicklungen entfaltete. Frankenhauser verwendet daher konsequent den chinesischen Begriff *yinming*. Vgl. Frankenhauser, Uwe, *Die Einführung der buddhistischen Logik in China*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1996, S. 1. Wenngleich es also guten Grund gibt, die Ausdrücke *hetuvidyā* und *yinming* unterschiedlich zu behandeln, verwendet die vorliegende Arbeit generell das gebräuchliche *hetuvidyā*, und zwar äquivalent mit *yinming*.

<sup>175</sup> Zhang Qingxiong übersetzt mit »Nur-Bewusstseinstheorie«, vgl. Zhang Qingxiong, *Xiong Shilis Neue Nur-Bewusstseins-Theorie*, Bern: Peter Lang, 1993. Yu Jiyuan übersetzt »The New Doctrine of Mere-Consciousness«, Bresciani hat »The New Doctrine of Consciousness Only«, Ng Yu-kwan »The New Theory of Consciousness Only«. Vgl. Yu Jiyuan, »Xiong Shili's Metaphysics of Virtue«, in: Cheng & Bunnin, 2002, S. 127–146, S. 128; Bresciani, 2001, S. 118; Ng Yu-kwan, »Xiong Shili's Metaphysical Theory«, in: Makeham, 2003, S. 219–251, S. 222.

<sup>176</sup> Xiong macht indessen bereits im Vorwort deutlich, dass er die buddhistisch geprägte Terminologie nicht ihrer herkömmlichen Bedeutung nach verwendet, sondern sie konsequent neu interpretiert. Vgl. Xiong, 1985, S. 41.

<sup>177</sup> *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, MZXSQJ 32, S. 75f.: »在大學三年級的時候(民國廿一年,那時我廿四歲),有一冬天晚上,我到鄧高鏡先生家裡去,他說我給你一部書看. 拿出來,乃是《新唯識論》. 署款為「黃崗熊十力造」. 這署款,在一般說來,是很奇特的,因為普通沒有這樣. 我當時就很震動. 拿回宿舍,我一晚上把它看完了. 開頭幾章,語句是佛經體,又是接觸的佛學問題,我不懂. 後面漸漸成為魏晉諸子的文章,看起來比較順適了. 我感覺到一股清新俊逸之氣,文章義理俱美極了. 當然這只是我匆匆讀過後的一霎之感,其內容的原委,非我當時所能知.«

Der Eindruck, den diese Lektüre aber hinterlassen hat, bewegt den jungen Mou dazu, sich um ein Treffen mit Xiong zu bemühen. Wenn Mou diese Begegnung beschreibt, unterstreicht er Xiongs geistige Präsenz und gedankliche Schärfe, indem er diese in einen starken Kontrast zu dessen eher unauffälliger und hagerer Gestalt erscheinen lässt.<sup>178</sup> Mou Zongsan selbst nimmt in späten Jahren rückblickend für sich in Anspruch, mit seinen beiden Werken zur Erkenntnislehre, der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* (abgeschlossen 1949) und *Phänomen und Ding an sich* (1975), in einem gewissen Sinne jene Erkenntniskritik (*liànglùn* 量論<sup>179</sup>) geleistet zu haben, die Xiong Shili seit Herausgabe seiner *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* immer wieder in Aussicht gestellt hatte, deren Fertigstellung ihm aber aufgrund gesundheitlicher Probleme nicht vergönnt war.<sup>180</sup> Für die neukonfuzianische Bewegung im oben erwähnten, engeren Sinne ist Xiong Shili eine Schlüsselfigur, insofern sich auch die anderen wichtigen Repräsentanten dieser Strömung, so etwa Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978) und Xu Fuguan 徐復觀 (1903–1982) auf ihn als Lehrer berufen. Dabei ist es der Xiong der Dreissiger und Vierziger Jahre, der den Bezugspunkt ihres Denkens bildet.<sup>181</sup>

Betrachten wir nun, welchen Einfluss Xiong Shili tatsächlich auf Mou Zongsans Logikverständnis ausübte, so stellen wir zunächst einmal fest, dass explizite Bezüge sich in Mous Texten kaum finden. Eine erste Ausnahme bildet dabei jene entscheidende Stelle, an der Mou vom »Wesen« der Logik spricht. Daneben verdanken sich Mous Kenntnisse über die buddhistische Urteils- und Schlusslehre (*hetuvidyā*) der Vermittlung Xiong Shilis. Sein Verständnis der *hetuvidyā* macht Mou Zongsan in der *Norm der Logik* fruchtbar für die

<sup>178</sup> *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, MZXSQJ 32, S. 76f.

<sup>179</sup> Xiong Shili bezeichnete seine *Neue Nur-Bewusstseinslehre* stets als eine »Erörterung der Erkenntnisinhalte«, *jìnglùn* 境論. Schon in der Ausgabe von 1932 stellte er darüber hinaus eine Kritik seiner Erkenntnismittel, *pramāṇa* (*liàng* 量), in Aussicht. Diese Kritik der Erkenntnismittel schliesst in traditionellen buddhistischen Untersuchungen, an die sich Xiongs Werk formal anlehnt, einerseits eine Lehre vom (Wahrnehmungs-)Urteil (*pratyakṣa pramāṇa*, *xiànlàng* 現量), andererseits eine Lehre gültigen Schliessens (*anumāna pramāṇa*, *bǐliàng* 比量) ein. Da Xiong Shili in der *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* die Grundansicht des *yogācāra* verwirft, wonach alle Gegenstände des Bewusstseins reine Ideationen eines »Speicherbewusstseins« (*ālayavijñāna*) seien, und an dessen Stelle ein »kosmisches Bewusstsein« setzt, nähert sich die Bedeutung des Begriffes *jìng* jener Interpretation, die ihm dann zukommt, wenn in exegetischen Texten des Mahāyāna über den Hīnayāna-Buddhismus oder nichtbuddhistische Lehren gesprochen wird: »Ding« (vgl. dazu die Ausführungen auf S. 67). Damit trifft die im Zusammenhang mit Xiong Shili bisweilen verwendete Wiedergabe von *jìnglùn* als »Ontologie« und *liànglùn* als »Epistemologie« die beiden Begriffe recht gut.

<sup>180</sup> Vgl. Zheng Jiadong 鄭家棟, *Mou Zongsan*, Taipei: Dongda tushu gongsi, 2000, S. 73. Zhen zitiert dort aus einem Beitrag Mous mit dem Titel »Objektives Verstehen und die Rekonstruktion der chinesischen Kultur« (»Keguan de liaojie yu Zhongguo wenhua zhi zaizao« 客觀的了解與中國文化之再造), der 1991 in einem Sammelband mit dem Titel *Beiträge zum Neukonfuzianismus* (*Dangdai xinruxue lunwen ji* 當代新儒學論文集) erschien (Taipei: Wenjin chubanshe, S. 4): »Indem ich die *Kritik des erkennenden Bewusstseins* und *Phänomen und Ding an sich* verfasst hatte, war es mir doch möglich, Xiong Shilis stets beklagte Lücke, nämlich jene, welche seine »Erkenntnistheorie« betraf, zumindest ein Stück weit zu schliessen.«

<sup>181</sup> Im hohen Alter hat Mou Zongsan offenbar ganz mit Xiong Shili gebrochen. Jedenfalls hielt der für seine aufbrausende Art berüchtigte Mou an einer internationalen Konferenz zum zeitgenössischen Neukonfuzianismus im Jahre 1990 während eines Vortrags fest, es sei nicht Xiong Shilis Gesundheitszustand gewesen, der diesen davon abgehalten habe, eine Erkenntnistheorie zu schreiben, sondern seine fehlende Gelehrsamkeit. Dieser Vortrag war aber ohnehin ein Rundumschlag gegen eine Reihe bedeutender Gelehrter der vorangehenden Generation, namentlich auch Hu Shi, dem er nicht nur philosophische, sondern auch philologische Inkompetenz vorhielt, und Feng Youlan, dessen Verständnis der nachhanzeitlichen chinesischen Philosophie er als laienhaft taxierte, sowie Liang Shuming, dem er zwar Haltung und Charakter attestierte, der aber seiner Ansicht nach schlicht zu wenig gebildet war. Vgl. Qi Liang, 1995, S. 282. Zu seiner Haltung zu Feng Youlan vgl. a. Fn. 124, S. 37; zu seinem schwierigen persönlichen Verhältnis zu Liang Shuming vgl. Fn. 144, S. 40; Hu Shi machte Mou offenbar dafür verantwortlich, dass er während dessen Rektorat keine Anstellung an der Peking University erhielt, obwohl sich Tang Yongtong 湯用彤 (1893–1964) 1939 explizit für ihn verwandt hatte. Vgl. Cai Renhou, 1996, S. 8.

Herauslösung der Subjekt-Prädikatlogik aus ihrer Verschränkung mit der Metaphysik, in der sie seit Aristoteles stets gefangen geblieben sei. Mit Bezug auf Kuijis 窺基 (632–682) Dignāga-Kommentar entwickelt Mou nicht nur einen eigenen, an Whitehead angelehnten Symbolbegriff, sondern er interpretiert das Urteil als in der Struktur der Symbolisierung selbst verankert: Die Struktur des Symbols und somit des Deutungsaktes, nicht der Aufbau des Seins, legt damit eine Analyse des Satzes in Subjekt und Prädikat nahe. Da dieser Punkt später im Detail dargestellt wird, verzichte ich an dieser Stelle auf eine Vertiefung. Xiong Shilis kleine Schrift mit kommentierten Auszügen aus Kuijis Kommentar zur *hetuvidyā* des Dignāga<sup>182</sup> scheint Mou Zongsan den Weg zur Systematik der buddhistischen Lehre vom Urteilen und Schliessen eröffnet zu haben und dürfte somit der wichtigste Beitrag Xions zur Entwicklung von Mous Überlegungen zur Logik darstellen.

Etwas schwerer zugänglich, aber geradezu der Angelpunkt von Mou Zongsans Logik- und Vernunftbegriff, wie er im vierten Buch der *Norm der Logik* entfaltet wird, ist Mous Reinterpretation von Kants Dialektik der reinen Vernunft, die wesentlich durch Xiong Shili inspiriert ist. Wie wir bereits festgestellt haben, übernimmt Mou schon früh Zhang Dongsuns Gedanken, dass Vernunft und vernünftiges Denken strikte zu trennen sind. Oben haben wir auf Mous Analyse des Grundaufbaus des Urteils als Mechanismus der symbolischen Vermittlung von Gegenstandsbezug hingewiesen. Unter dieser Voraussetzung ist es nun nicht der Fall, dass das Urteil nur unter der Bedingung gegebener Inhalte operiert. Die Gegenstände gehen vielmehr aus der Struktur des Urteils hervor, weil der Verstand gar nicht anders kann, als gegenstandsbezogen zu denken.<sup>183</sup> Was Kant als Dialektik der reinen Vernunft erfasst, ist demnach ein immer schon intentionales Denken, das sich mangels verfügbaren empirischen Materials in rein fingierte Gegenstände übersetzt: es geht demnach nicht um eine Dialektik der reinen Vernunft, sondern um eine Dialektik des vernünftigen Denkens. Diesen derart modifizierten Gedanken Kants erkennt nun Mou wieder in Xiong Shilis Formulierung einer unentwegten Bewegung, »die sich expliziert, indem sie aktiv ist« (*dòng ér yù chū* 動而愈出) ohne »auf sinnliche Erkenntnisgründe angewiesen zu sein« (*bù yī guānnéng* 不依官能), wie es in der *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* heisst.<sup>184</sup> Die Gegenstände, die sich das rein vernünftige Denken in seinem dialektischen Voranschreiten gibt, sind daher stets der Ausdruck eines »Irrtums der Verdinglichung«<sup>185</sup> (*nǐ wù zhī shī* 擬物之失) und führen zu »leeren Phantasmata« (*wánkōng* 頑空) und »blossen Fiktionen« (*nízhí* 泥執).<sup>186,187</sup> Wenn sich

<sup>182</sup> Vgl. Fn. 174, S. 44.

<sup>183</sup> Mou Zongsan versucht dies am Subjektbegriff im Urteil aufzuzeigen: Es trifft demzufolge nicht zu, dass Subjektbegriffe für gegebene Substanzen stehen, auf welche dann die Prädikate des Urteils bezogen werden. Vielmehr ist die Idee der Substanz aus der *Interpretation* der logischen Struktur des Urteils abgeleitet. Letztere ist eine Zuordnungsstruktur von Funktion und Gegenstand. Ein Urteil resultiert damit Mou zufolge aus einem spezifischen Verständnis einer *Symbolisierungsfunktion*. Erst die *semantisch motivierte* Ausnutzung jener logischen Zuordnung von Funktion und Gegenstand legt ein Verständnis der dabei *logisch untergeordneten* Gegenstände als *ontologisch zugrundeliegendes* und damit *gegebenes* nahe.

<sup>184</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 593, 700.

<sup>185</sup> Wenngleich hier kein expliziter Whitehead-Bezug mehr gegeben ist, ist doch eine gewisse Nähe zu Whiteheads Irrtum der falsch verorteten Konkretheit nicht von der Hand zu weisen. Ein ähnliches Problem begegnet Mou somit in drei verschiedenen Kontexten: in der Kosmologie Whiteheads, in der Metaphysik Xiong Shilis und in der Dialektik der reinen Vernunft bei Kant.

<sup>186</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 701.

<sup>187</sup> Da das Subjekt erkennt, dass das dialektische Denken lediglich Scheingegenstände erzeugt, wird ihm der Weg zur Einkehr in sich selbst gewiesen: »Der Blick nach innen, die Suche, die von der Praxis ausgeht, dies ist der richtige Weg.« *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 701, im Original hervorgehoben. Wir erkennen hier Xiong Shilis Motiv der »Gewahrwerdung der Substanz (des organischen Ganzen als wesentlicher Einheit von selbst und anderem)«, *zhèngtǐ* 證體, wieder, die dieser der Verstandestätigkeit, *zhìhuì huódòng* 智慧活動, entgegensetzt. Dieser Aspekt von Mous Xiong-Rezeption schliesst sich aber, im Gegensatz

aber der Denkende dieses Umstandes bewusst ist, so kann er sich dieser fiktiven Gegenstände bedienen, um in deren Zusammenhängen die sich *a priori* manifestierenden Gesetze der Vernunft, die Logik, und in dieser zugleich die *Grundlage der Mathematik* zu erkennen.<sup>188</sup> Insgesamt bleibt damit Xiong Shilis Einfluss auf Mous Beschäftigung mit konkreten logischen Fragestellungen beschränkt, doch liefert seine Analyse des aus eigenem Antrieb voranschreitenden, von sinnlichen Gegenständen losgelösten Denkens die Möglichkeit, den Schlussstein seiner Grundlegung der Logik und der Rückführung der Mathematik auf dieselbe zu setzen.

## 2.2 Mous Publikationen zu den Bereichen Logik und Erkenntnislehre (bis zur *Kritik des erkennenden Bewusstseins* 1956/7)

Die folgende Zusammenstellung versammelt die Schriften, welche Mou in den Jahren 1931 bis ca. 1949 zu den thematischen Bereichen Logik und Epistemologie verfasst. Die in den entsprechenden Texten zur Hauptsache referierte Literatur wird dabei, soweit erschliessbar, aufgeschlüsselt. Alle für die vorliegende Arbeit verwendeten Texte entstammen, wo nicht anders vermerkt, der 2003 herausgegebenen Gesamtausgabe von Mous Werken.<sup>189</sup> Im vorliegenden Abschnitt stehen bei Literaturangaben zwecks besserer Lesbarkeit die deutschen Übersetzungen stets vor den chinesischen Originaltiteln. Die folgenden Publikationen Mous erwiesen sich für die Rekonstruktion von dessen Lektüre zu Fragen von Logik und Erkenntnistheorie als aufschlussreich:

1. »Widerspruch und Typentheorie« 矛盾與類型說 (»Maodun yu leixingshuo«), *Zhexue pinglun* 5.2, November 1933, MZSXSQJ 25, S. 13–91.
2. »Luoji yu bianzheng luoji« 邏輯與辯證邏輯 (»Logik und dialektische Logik«), in: Zhang Dongsun 張東蓀, *Debatten zum historischen Materialismus* 唯物辯證法論戰 (*Weiwu bianzhengfa lunzhan*, engl. Untertitel »Red Philosophy«), Bd. 1, Beiping: Minyou shuju, August 1934; MZSXSQJ 25, S. 93–138.
3. »Eine Untersuchung zur Kosmologie und Moralphilosophie Chinas vor dem Hintergrund des *Buches der Wandlungen*« 從周易方面研究中國的元學及道德哲學 (»Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo de yuanxue ji daode zhexue«); *Dagongbao* 大公報, Tianjin, Mai 1935; in MZSXSQJ 1 zusammengefasst mit der 1988 publizierten und neu redigierten Ausgabe mit dem Titel *Die Naturphilosophie des Buches der Wandlungen und deren moralische Implikationen* 周易的自然哲學及其道德函義 (*Zhouyi de ziran zhexue ji qi daode hanyi*), Taipei: Wenjin chubanshe, 1988.
4. »Whitehead über das Ereignis in der Natur« 懷特海論自然元素 (»Huaitehai lun ziran yuansu«), *Beiping chenbao – sibian* 16/17, September 1935, MZSXSQJ 17, S. 1–10.
5. »Die Viereckbeziehung zwischen bejahend universalen, verneinend universalen, bejahend partikulären und verneinend partikulären Sätzen« AEIO 的四角關係 (»AEIO de sijiao guanxi«), *Minguo ribao – Zhexue zhoukan*, Januar 1936, MZSXSQJ 25, S. 153–167.
6. »Kurzrezension zu Jin Yuelins *Logik*« 略評金著〈邏輯〉 (»Lue ping Jin zhu Luoji«), *Minguo ribao – zhexue zhoukan* 22, Januar 1936, MZSXSQJ 25, S. 169–171.

---

zu deren Nutzbarmachung für eine Grundlegung der (dialektischen) Logik, sehr eng an Xiongs eigene Auffassung an, formuliert sie allenfalls präziser.

<sup>188</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZXSZQJ 11, S. 701.

<sup>189</sup> *Mou Zongsan xiansheng quanji* 牟宗三先生全集, Taipei: Lianjing shuju, 2003, 32 Bde.

7. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« 主詞存在與否之意義 (»Zhuci cunzai yufou zhi yiyi«), *Minguo ribao – Zhexue zhoukan*, Mai 1936, MZSXSQJ 25, S. 173–201.
8. »Disjunktion und Konjunktion« 論析取與絜和 (»Lun xiqu yu xiehe«), *Minguo ribao – zhexue zhoukan*, 40–41, Juni 1936, MZSXSQJ 25, S. 203–219.
9. »Kritik von Johnsons *A System of Logic*« 評約翰生的邏輯系統 (»Ping Yuehansheng de luoji xitong«), *Minguo ribao – Zhexue zhoukan* 41, Juni 1936, MZSXSQJ 25, S. 221–226.
10. »Summarischer Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift der Minguo Ribao* geführten philosophischen Debatten« 一年來的哲學界並論本刊 (»Yi nian lai de zhexuejie binglun benkan«), *Minguo ribao – Zhexue zhoukan*, Juni 1936, MZSXSQJ 25, S. 533–546.
11. »Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*« 覺知底因果說與知識底可能說 (»Juezhi di yinguoshuo yu zhishi di kenengshuo«), *Zhexue pinglun* 6.2/3, September 1937, MZSXSQJ 25, S. 295–344.
12. *Norm der Logik* 邏輯典範 (*Luoji dianfan*), Hongkong: Shangwu yinshuguan, 1941, MZSXSQJ 11.
13. »Eine Rezension von Russells neuem Werk *Bedeutung und Wahrheit*« 評羅素新著〈意義與真理〉 (»Ping Luosi xin zhu Yiyi yu zhenli«), *Lixiang yu wenhua* 3/4, 1943, MZSXSQJ 17, S. 127–215.
14. »Whitehead über die zwei Modi der Wahrnehmung« 懷特海論直覺兩式 (»Huaitehai lun zhijue liang shi«), *Lixiang yu wenhua* 5, Februar 1944, MZSXSQJ 17, S. 217–239.
15. »Über die reine Vernunft« 論純理 (»Lun chun li«), *Lixiang yu wenhua* 7, Juni 1944, MZSXSQJ 25, S. 393–438.
16. »Kritik von Deweys Diskussion der Logik« 評述杜威論邏輯 (»Pingshu Duwei lun luoji«), *Xueyuan* 1.4, August 1947, MZSXSQJ 17, S. 241–279.
17. *Kritik des erkennenden Bewusstseins* 認識心之批判 (*Renshixin zhi pipan*), 4 Bücher, 2 Bde., Hongkong: Youlian chubanshe, 1956 (Bd. 1), 1957 (Bd. 2), MZSXSQJ 18, 19.

## 1. »Widerspruch und Typentheorie«

Im Text zitiert und übersetzt Mou Passagen aus:

- a. Bradley, Francis Herbert, *Appearance and Reality – A Metaphysical Essay*, Oxford: Clarendon Press, 1962 (<sup>1</sup>1893) (MZSXSQJ 25, S. 32–36);
- b. Jin Yuelin, »Denkgesetze und Widerspruch« 思想律與自相矛盾 (»Sixianglü yu zixiang maodun«), *Qinghua Xuebao* 7.1, 1932 (MZSXSQJ 25, S. 43);
- c. ders., »Über den Widerspruch« 論自相矛盾 (»Lun zixiang maodun«), *Zhexue pinglun* 1.3, 1932 (MZSXSQJ 25, S. 81–83);
- d. Ramsey, Frank Plumpton, »The Foundations of Mathematics«, *Proceedings of the London Mathematical Society*, 1925 (MZSXSQJ 25, S. 65–81);
- e. Russell, Bertrand, *The Analysis of Matter*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1927 (MZSXSQJ 25, S. 23);
- f. Whitehead, Alfred North, *An Enquiry Concerning The Principles of Natural Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1919 (MZSXSQJ 25, S. 21);

- g. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921 (MZSXSQJ 25, S. 85);
- h. Zhang Dongsun, *Moralphilosophie* 道德哲學 (*Daode zhexue*), Shanghai: Zhonghua shuju, 1931 (MZSXSQJ 25, S. 253f.).

Neben den obigen Texten, aus denen zitiert wird, werden desweiteren erwähnt:

- i. Nicod, Jean, »A Reduction in the Number of Primitive Propositions of Logic«, *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 19, 1917.

»Widerspruch und Typentheorie« enthält zudem eine recht ausführliche Darstellung der Typentheorie gemäss den *Principia Mathematica* von Bertrand Russell und Alfred N. Whitehead. Der Text versucht den Nachweis zu erbringen, dass die Negation der Dialektik des Denkens entspringt, dass sie nicht gegenständlich verfasst ist (es also kein Nichts gibt), nicht aus den Begriffen selbst hervorgeht (wie in verschiedenen Spielarten der Dialektik), und den logischen Systemen auch nicht inhärent ist (also nicht mittels Theorien zur Vermeidung von Zirkularitäten in formalen Systemen wie den verschiedenen Spielarten der Typentheorie zu vermeiden ist). Erwähnt werden weiter die Namen Parmenides, Heraklit, Zenon, Bergson, Hegel, Nāgārjuna und andere. Mou zitiert das »esse est percipi« von Berkeley sowie Hegels »was wirklich ist, ist vernünftig« aus den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Beide bleiben prominent über die *Kritik des erkennenden Bewusstseins* hinaus. In den Texten, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit Berücksichtigung finden, lässt sich allerdings lediglich eine etwas ausführlichere Beschäftigung mit Berkeley feststellen, während das Zitat Hegels *GPR* bloss als Chiffre für ein bestimmtes Idealismusverständnis zu fungieren scheint.

## 2. »Logik und dialektische Logik«

Mou zitiert hier:

- j. Chen Qixiu, *Methodologie der Gesellschaftswissenschaften* 社會科學方法論 (*Shehui kexue fangfalun*), Beiping: Haowang shuju, 1930 (MZSXSQJ 25, S. 122, passim).

Er erwähnt folgende Werke:

- k. Lewis, Clarence Irving, *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley: University of California Press, 1918 (MZSXSQJ 25, S. 106);
- l. Lewis, Clarence Irving und C. H. Langford, *Symbolic Logic*, New York/London: The Century Co., 1932;
- m. Jin Yuelin, »Die direkten Schlüsse zwischen A, E, I und O« AEIO的直接推論 (»AEIO de zhijie tui lun«), *Zhexue Pinglun* 3.3, 1930.

»Logik und dialektische Logik« enthält eingangs eine Diskussion der drei damals geläufigen Auffassungen zu den Grundlagen der Mathematik: Formalismus, Logizismus und Intuitionismus. Entsprechend fallen die Namen David Hilbert, Bertrand Russell sowie Luitzen E.J. Brouwer. Mou bringt letzteren mit Kant in Verbindung und skizziert hier die Grundzüge von dessen Erkenntnislehre. Die Liste der erwähnten Philosophen entspricht mehr oder weniger »Widerspruch und Typentheorie«.

## 3. »Eine Untersuchung zur Kosmologie und Moralphilosophie Chinas vor dem Hintergrund des *Buches der Wandlungen*«

Die Entstehungszeit dieses Textes ist vermutlich vor (1) »Widerspruch und Typentheorie« und (2) »Logik und dialektische Logik« anzusetzen.

Mou zitiert:

- n. Russell, Bertrand, *An Outline of Philosophy*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1927 (MZSXSQJ 1, S. 85, in englischer Sprache);



- o. Zhu Xi, *Die klassifizierte Lehrgespräche von Meister Zhu* 朱子語類 (*Zhuzi yulei*), Buch 94 (MZSXSQJ 1, S. 148).

Weiter zitiert er Henri Bergson mit den Worten »élan vital relapses into matter«. Dieser Passus könnte aber auch aus Whiteheads *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* stammen, das mit einer Paraphrase dieses Zitats endet.<sup>190</sup> Mou Zongsan erwähnt zudem:

- e. Russell, Bertrand, *The Analysis of Matter*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1927;
- p. ders., *Our Knowledge of the External World*, Chicago/London: Open Court Publishing Company, 1914;
- f. Whitehead, Alfred North, *An Enquiry Concerning The Principles of Natural Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1919 ;
- q. ders., *The Concept of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1920 (MZSXSQJ 1, S. 230–232).

Auf S. 337 zitiert Mou Zongsan Whiteheads »The ultimate metaphysical principle is the advance from disjunction to conjunction.« (*Process and Reality*, 1978, S. 21). Schliesslich werden auf S. 465 im Zusammenhang mit einer »Theorie der Werte« Kants »Grenzbegriff« und das »Ding an sich« erwähnt.

#### 4. »Whitehead über die Elemente der Natur«

ist eine Übersetzung eines Teils von Whiteheads *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Mou überträgt das 1. Kap. von Teil 2 mit dem Titel »The data of science« (»Kexue de zhangben« 科學的張本), Whitehead 1920, S. 68–81.

#### 5. »Die Viereckbeziehung zwischen bejahend universalen, verneinend universalen, bejahend partikulären und verneinend partikulären Sätzen«

Der Text erwähnt William Hamiltons Vorschlag zur Quantifizierung der Prädikate (MZSXSQJ 25, S. 157). Er bezieht sich auf Jin Yuelins Analyse der direkten Schlüsse, ohne aber den entsprechenden Artikel zu erwähnen (Jin Yuelin, 1930, (m), S. 50; vgl. MZSXSQJ 25, S. 167).

#### 6. »Kurzrezension zu Jin Yuelins Logik«

#### 7. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«

Mou erwähnt folgende Publikationen:

- r. Eaton, Ralph M., *General Logic*, New York: Charles Scribner's Sons, 1931 (MZSXSQJ 25, S. 175);
- m. Jin Yuelin, »Die direkten Schlüsse zwischen A, E, I und O«, 1930, vgl. unter (2), S. 50 (MZSXSQJ 25, S. 177);
- s. Jin Shengtan, »Gesammelte Schriften von Jin Shengtan« 唱詩堂才子書彙稿 (»Chang shi tang caizi shu hui gao«) erschienen in: Shi Zhecun 施鰲存/A Ying 阿英 (Hrsg.)

<sup>190</sup> »So far as direct observation is concerned all that we know of the essential relations of life in nature is stated in two short poetic phrases: The obvious aspect by Tennyson, »Blow, bugle, blow, set the wild echoes flying, / And answer, echoes, answer, dying, dying, dying.« Namely, Bergson's élan vital and its relapse into matter.« Whitehead, A. North, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1919, S. 200.

*Zhongguo wenxue zhenben congshu* 中國文學診本叢書, 11 Texte, 12 Faszikel, Shanghai: Shanghai zazhi gongsi, 1935;

- t. Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1919 (MZSXSQJ 25, S. 174).

## 8. »Disjunktion und Konjunktion«

Mou führt ein nicht näher bestimmtes Zitat von Jin Yuelin an, das sich bezieht auf Bertrand Russells *Principles of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

## 9. »Kritik von Johnsons *A System of Logic*«

Der Text ist eine kurze Rezension von

- u. Johnson, W.E., *Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921 (Bd. 1), 1922 (Bd. 2), 1924 (Bd. 3).

ein ursprünglich auf vier Bände angelegtes, z.Z. der Verfassung des Textes (nach Johnsons Tod) nur in drei Bänden vorliegendes Werk zur Logik. Mou zitiert einen längeren Ausschnitt aus der Einführung (MZSXSQJ 25, S. 222).

## 10. »Summarischer Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift der Minguo Ribao* geführten philosophischen Debatten«

Dieser Text beschränkt sich wie zu erwarten auf Entwicklungen in der Philosophie innerhalb Chinas. Eingangs erwähnt Mou, die Feststellung »die *Philosophische Wochenzeitung* sei zu einer *Logischen Wochenzeitschrift* geworden, [sei] nicht übertrieben«, da ein Gros der Artikel Fragen zu Wesen und Systematik der Logik sowie zum Verhältnis von alter (aristotelischer) und neuer Logik (Aussagen- und Prädikatenlogik) behandelten.<sup>191</sup> Mou zitiert in diesem Artikel aus

- v. Jin Yuelin, *Logik* 邏輯 (*Luoji*), Beiping: Beiping daxue chubansu, 1935 (MZSXSQJ 25, S. 545f.);  
w. Xiong Shili, *Neue Nur-Bewusstseinslehre* 新唯識論 (*Xin weishilun*), Hangzhou: Zhouli tushuguan, 1932, (MZSXSQJ 25, S. 537–539)

und präsentiert ein Skizze von

- x. Zhang Dongsun, *Pluralistische Epistemologie* 多元論的認識論 (*Duoyuanlun de renshilun*), o.O.: Shijie shuju (MZSXSQJ 25, S. 541–544).

## 11. »Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«

Der Artikel zitiert

- y. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*<sup>192</sup>

zu den Anschauungsformen von Zeit und Raum (MZSXSQJ 25, S. 315–317). Erwähnung finden weiter:

<sup>191</sup> »Summarischer Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift der Minguo Ribao* geführten philosophischen Debatten«, MZSXSQJ 25, S. 533f.

<sup>192</sup> Die Quelle der Zitate ist nicht klar. Allerdings verwendet Mou Zongsan hier, wie im übrigen auch in »Widerspruch und Typentheorie«, dieselbe Terminologie wie Zhang Dongsun (und später auch Zheng Xin 鄭昕), also etwa *wùxìng* 悟性 »Verstand«, statt später *lǐjiě* 理解, *wùrú* 物如 »Ding an sich«, statt später *wùzìtǐ* 物自體 oder *wùzìshēn* 物自身, vgl. »Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZSXSQJ 25, S. 315; »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 46. Dies legt nahe, dass Mou hier Zhangs Wortgebrauch übernimmt.

- z. Lewis, Clarence Irving, *Mind and the World Order – Outline of a Theory of Knowledge*, New York: Charles Scribner's Sons, 1929;
- aa. Northrop, Filmer Stuart Cuckow, *Science and the First Principle*, New York: Macmillan Company, 1931 (MZSXSQJ 25, S. 320);
- bb. Zhang Dongsun, »Ordnung, Kategorien und Postulate« 條理，範疇與設準 (»Tiaoli, fanchou yu shezhun«), *Zhexue pinglun* 4.2–4, 1931;
- cc. ders., »Epistemologischer Pluralismus« 認識多元論 (»Renshi duoyuanlun«), *Dalu zazhi*, 1932 (alle MZSXSQJ 25, S. 295).

Mou bezieht sich auf das »Hongfan«-Kapitel 洪範 des *Liji* 禮記 (*Klassiker der Riten*, einer der konfuzianischen Klassiker) als Quelle des chinesischen Ausdrucks *fànchóu* 範疇 für »Kategorie« (MZSXSQJ 25, S. 323). Im Zusammenhang mit der Axiomatisierung der Logik in den *Principia Mathematica* stellt er Jean Nicods und Sheffers Strich-Systeme (die eine Reduktion der undefinierbaren Anfangsregeln des logischen Kalküls erlauben), sowie Lewis' System der strikten Implikation (MZSXSQJ 25, S. 324) vor. Er führt aus, Kant habe sich auf die aristotelische Logik bezogen, welche er mit der Vorstellung eines Verhältnisses von Substanz und Attribut in Verbindung gebracht habe. Es handele sich daher bei der Logik Kants um eine Theorie der Urteile über die Aussenwelt, die damit wirklichkeitsbezogene Sätze betreffe und lediglich die Anwendung der Logik, nicht aber deren Wesen anspreche. (MZSXSQJ 25, S. 329). In Opposition dazu stellt er die formalen Logiken Freges, Peanos, Russells und Wittgensteins (MZSXSQJ 25, S. 330).

## 12. Norm der Logik

Das Werk umfasst vier Bücher, in deren erstem Mou seinen eigenen Logikbegriff skizziert. Das zweite Buch stellt eine Diskussion der Aussagenlogik dar, welche sich wesentlich an Russells und Whiteheads *Principia Mathematica* anlehnt (es wird beispielsweise die Numerierung der Theoreme übernommen); das dritte Buch handelt von »quantifizierten Sätzen« und lehnt sich eng an Russell/Whiteheads Diskussion verallgemeinerter Sätze (generalised propositions) an. Das vierte Buch ist eine Diskussion über das Verhältnis von Logik und Mathematik (insbes. Arithmetik), das wiederum von Whiteheads und Russells *Principia* ausgeht, deren empiristischen Grundannahmen allerdings widerspricht.

Die *Norm der Logik* umfasst in der Werkausgabe 749 Seiten. Ich werde angesichts dieses Umfangs nur Texte erwähnen, aus denen längere Passagen zitiert werden. Dazu gehören:

- dd. Aristoteles, *Analytica priora* (MZSXSQJ 11, S. 476–479, Mou gibt keine genauen bibliographischen Angaben zur verwendeten Übersetzung);
- ee. ders., *Hermeneutik*, (MZSXSQJ 11, S. 70f.);
- ff. ders., *Kategorien*, (MZSXSQJ 11, S. 58–61, 63–66);
- gg. ders., *Physik* 3.3 (zur Unendlichkeit), (MZSXSQJ 11, S. 71–73);
- hh. Bradley, Francis Herbert, *Principles of Logic* (zit. als *Luoji yuanli* 邏輯原理), London: Oxford University Press, 1883<sup>193</sup> (MZSXSQJ 11, S. 467–471, S. 493–495);
- ii. Carnap, Rudolf, *The Logical Syntax of Language*, (übers. Amethe Smeaton), London: Kegan Paul, Trench Trubner and Co., 1937 (MZSXSQJ 11, S. 122f.);

---

<sup>193</sup> Vermutlich handelt es sich um die zweite kommentierte und ergänzte Ausgabe, die 1922 in London von der Oxford University Press herausgegeben wurde. Mou macht aber hierzu keine Angaben.

- jj. Dewey, John, *How we think* (zit. als *Siweishu* 思維術), Boston: D.C. Heath, 1910 (MZSXSQJ 11, S. 384f.);
- r. Eaton, Ralph M., *General Logic*, New York: Charles Scribner's Sons, 1931 (MZSXSQJ 11, S. 482f., 486–488, 514);
- kk. Hölder, Otto Ludwig (Houde'er 侯爾德), *Die mathematische Methode*, Berlin, Springer, 1924 (chin. *Shuli fangfalun* 數理方法論, übers. Zheng Taipu 鄭太僕; Ort, Verlag und Datum ungenannt), MZSXSQJ 11, S. 622, 640f., 651, 657, 673–675, 649–653, 657–659, 662, 673–677.
- ll. Jeffreys, Harold, »The Nature of Mathematics«, *Philosophy of Science* 5.4, 1938 (MZSXSQJ 11, S. 584f.);
- v. Jin Yuelin, *Logik* 邏輯 (Luoji), Beiping: Beiping daxue chubanshu, 1935 (MZSXSQJ 11, S. 17; S. 303);
- mm. Jørgensen, Jørgen, *A Treatise of Formal Logic*, Copenhagen: Levin & Munksgaard/London: Humphrey Milford, 1931 (MZSXSQJ 11, S. 46f., 300);
- u. Johnson, W.E., *Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921 (Bd. 1), 1922 (Bd. 2), 1924 (Bd. 3) (MZSXSQJ 11, S. 101–107);
- y. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, »Transzendente Logik« (MZSXSQJ 11, S. 9f., 11f.); »Zweite Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft« (MZSXSQJ 11, 13f.); »Transzendente Logik«, Teile B. »Vom logischen Gebrauche der Vernunft« (KrV A303–305/B359–361) und C. »Von dem reinen Gebrauche der Vernunft« (KrV A305–9/B362–366; MZSXSQJ 11, S. 679f.); »Analytik der Grundsätze« (MZSXSQJ 11, S. 621–623, 625); »Transzendente Ästhetik«, (MZSXSQJ 11, S. 630, S. 631–633); »Transzendente Dialektik«, (MZSXSQJ 11, S. 679f.; S. 693–697); »Antithetik der reinen Vernunft«, (MZSXSQJ 11, S. 681–684);
- nn. Kuiji, *Subkommentar zu Dignāgas Nyāyapraveśa und Nyāyamukha* 因明入正理論疏 (*Yin ming ru zhengli lun shu*) (MZSXSQJ 11, S. 387, 388; zitiert als *Yinming dashu*);
- l. Lewis, Clarence Irving und C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932 (MZSXSQJ 11, S. 215f.);
- oo. Mill, John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, London: John W. Parker, 1843 (zitiert nach der chin. Übersetzung Yan Fus von 1902) (MZSXSQJ 11, S. 383, 398, 400, 538f.);
- pp. op.cit. direkt aus dem Englischen übersetzt: MZSXSQJ 11, S. 485f.;
- qq. Montague, William Pepperell (Mengtaigou 孟太夠), *The Ways of Knowing (Renzhi zhi lu* 認知之路), London: George Allen and Unwin Ltd.; New York: Macmillan Company, 1925 (MZSXSQJ 11, S. 708f., 713, 722–724);
- i. Nicod, Jean, »A Reduction in the Number of Primitive Propositions of Logic«, *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 19, 1917 (MZSXSQJ 11, S. 282–300);
- aa. Bernstein, B.A., »A Set of Four Independent Postulates for Boolean Algebras«, *Transactions of American Mathematical Society* 17, 1916, S. 50f. (MZSXSQJ 11, S. 277–282);
- bb. Northrop, Filmer Stuart Cuckow, *Science and the First Principle*, New York: Macmillan Company, 1931 (MZSXSQJ 11, S. 727);

- rr. Reichenbach, Hans, »Logic Empiricism in Germany and the Present State of Its Problems«, *Journal of Philosophy* 33, 1936 (MZSXSQJ 11, S. 110–112);
- ss. Reymond, Arnold (Leimeng 雷孟), *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Paris: Boivin, 1932. (chin. *Luoji yuanli ji xiandai ge pai zhi pingshu* 邏輯原理及現代各派之評述, übers. He Zhaoqing 何兆清; Ort, Verlag und Datum ungenannt) (MZSXSQJ 11, S. 12f.);
- tt. Russell, Bertrand/Whitehead, Alfred N., *Principia Mathematica*, Cambridge: CUP, 1910, 1911, 1913 (MZSXSQJ 11, S. 566f. (Multiplikationsaxiom \*88.01–\*88.372); S. 576ff., 585f. (Unendlichkeitsaxiom));
- uu. Sheffer, H.M. »A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebras, with Application to Logical Constants«, *Transactions of American Mathematical Society* 14, 1913, (MZSXSQJ 11, S. 481–489);
- g. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921 (MZSXSQJ 11, S. 166–177, zu den Wahrheitswerttafeln);
- w. Xiong Shili, *Neue Nur-Bewusstseinslehre* 新唯識論 (*Xin weishilun*), Hangzhou: Zhouli tushuguan, 1932, (MZSXSQJ 11, S. 748).

Mou Zongsan bezieht sich u.a. weiter auf K.J. Spalding, »On the Sphere and Limit of the Aristotelian Logic« (*Mind*, New Series 17.66, 1908, S. 214–225, MZSXSQJ 11, S. 77).

Im Rahmen seiner Diskussion der Implikation erörtert und verwirft Mou George Edward Moores Begriff der »Folgerung« (entailment) (MZSXSQJ 11, S. 322–325). Es folgt eine Diskussion von C.I. Lewis' Konzept der strikten Implikation, das Mou ebenfalls ablehnt (MZSXSQJ 11, S. 326–332). Bei der Erörterung des Klassenkalküls finden Boole und Venn sowie dessen zeitgenössische Vertreter Chapman, Lewis und Eaton Erwähnung (MZSXSQJ 11, S. 390); im Rahmen seiner eigenen Theorie des Urteils geht Mou ein auf B. Erdmanns und K. Graus »Theorie der Immanenz«, die in China von Chen Daqi 陳大齊 (1886–1983) vertreten werde (MZSXSQJ 11, S. 391). Bei der Diskussion des Syllogismus wird verwiesen auf Peirces Theorie der »dynamischen Entfaltung der vier Modi des Syllogismus« in Bd. 2 von *Peirces Gesammelten Werken*<sup>194</sup>, Teil 2, S. 376f., 448–451 (MZSXSQJ 11, S. 509–513, Angabe auf S. 511). Schliesslich verweist Mou für den Begriff der Zahl als »Körper« (*tǐ* 體) auf Sperner & Schreier, *Analytische Geometrie und Algebra*, Bd. 3, (MZSXSQJ 11, S. 576). Der Text schliesst mit zwei *Menzius*-Zitaten (Me 5B.10; Me 7A.24) und einem *Lunyu*-Zitat (LY 8.8) (MZSXSQJ S. 749).

### 13. »Eine Rezension von Russells neuem Werk *Bedeutung und Wahrheit*«

ist eine ausführliche Auseinandersetzung mit Russells Diskussion des Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten in den Kapiteln 20 und 21 von

- ww. Russell, Bertrand, *An Inquiry Into Meaning and Truth*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1940.

Am Schluss dieses Textes stellt Mou eigene Überlegungen zum Wesen der Logik vor.

### 14. »Whitehead über die zwei Modi der Wahrnehmung«

besteht im wesentlichen aus Übersetzungen aus:

- xx. Hume, David, *A Treatise on Human Nature*, (chin. zitiert als *Renxinglun* 人性論), zit. nach Whitehead, *Symbolism* (yy);

<sup>194</sup> Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Bde. 1–6, 1931–35, (Hrsg. Hartshorne, Charles & Paul Weiss) Cambridge, MA: Harvard University Press; Bd. 2, »Elements of Logic«, 1932.

yy. Whitehead, Alfred North, *Symbolism – Its Meaning and Effect* (chin. *Xiangzhenglun* 象徵論), New York: Fordham University Press, 1927;

zz. ders., *Process and Reality* (*Licheng yu zhenshi* 歷程與真實), <sup>1</sup>1929 (korrigierte Ausg., Hrsg. David R. Griffin und Donald W. Sherburne, New York: Free Press, 1978).

### 15. »Über die reine Vernunft«

Dieser Text war ursprünglich geplant als Teil einer Monographie, an der Mou in den Vierziger Jahren schrieb, und die den Titel *Verstand, Vernunft und Idee* (*Lijie, lixing yu linian* 理解, 理性與理念) tragen sollte. »Über die reine Vernunft« war vorgesehen als Erörterung des Vernunftbegriffs im Kapitel über den Verstand. Der Text erwähnt Russells *On Meaning and Truth* (MZSXSQJ 25, S. 398), weiter das Kapitel »Thought as the Awareness of Subsistant Objects« aus

aaa. Joad, C.E.M., *Matter, Life and Value*, Oxford: Oxford University Press, 1929 (MZSXSQJ 25, S. 415), sowie

bbb. Waismann, Friedrich, »Ist die Logik eine deduktive Theorie«, *Erkenntnis* 7, 1937–8 (chin. »Luoji shi yi zhong yanyi de lilun ma?« 邏輯是一種演繹的理論嗎?, übers. Hong Qian 洪謙, erschienen in *Xueshu* 1, o.J.).

### 16. »Kritik von Deweys Diskussion der Logik«

ist eine Teilübersetzung und ein kritischer Kommentar zu Kapitel 19 »Logic and Natural Science: Form and Matter« aus

ccc. Dewey, John, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York: Holt, 1938.

### 17. Kritik des erkennenden Bewusstseins

Die *Kritik des erkennenden Bewusstseins* versteht sich als Neuauflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, die Mou Zongsan in der Übersetzung Norman Kemp Smiths liest. Er verwendet zudem dessen umfangreichen Kommentar:

ddd. Smith, Norman Kemp, *Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, London, Macmillan & Co., Ltd., 1923

Weiter stehen nach wie vor Whiteheads und Russells *Principia Mathematica* im Zentrum von Mous Aufmerksamkeit, insbesondere die Diskussion des Reduzibilitätsaxioms im dritten Buch (MZSXSQJ 19, S. 547ff.). Im ersten Buch beschäftigt sich Mou mit dem von Russell in *Meaning and Truth* thematisierten Problem der Prinzipien der Atomizität und der Extensionalität (MZSXSQJ 18, S. 125–128). In diesem Zusammenhang finden sich auch Bezüge zu Wittgensteins *Tractatus* (5.542 zum psychologischen Subjekt, MZSXSQJ 18, S. 126f.).

Zusätzlich fließt Mous Lektüre von Deweys Logikbuch ein, dies besonders in MZSXSQJ 18, S. 210–213; MZSXSQJ 19, S. 445f., 524, 531f. Mou Zongsan erwähnt weiter wiederholt Leibniz, wobei er sich auf dessen Darstellung in

eee. Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1900 (<sup>2</sup>1937)

stützt. Schliesslich finden sich hier Überlegungen zu Platons Ideenlehre, welche Mou im Zusammenhang mit einer Lektüre von

fff. Cornford, Francis MacDonald, *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*, London: Kegan Paul, 1935

anstellt. Neben Literatur, die Mou Zongsan bereits in früheren Texten referiert hatte, findet sich hier neu:

ggg. Carnap, Rudolf, *The Formalization of Logic*, Harvard: Harvard University Press, 1943.

Als Anhang des Kapitels »Reine Vernunft und Mathematik« (MZSXSQJ 18, S. 227–239) schliesst Mou eine Übersetzung eines Kapitels zu Wittgensteins Theorie der Mathematik aus

hhh. Weinberg, Julius Rudolph, *An Examination of Logical Positivism*, New York: Harcourt, Brace and Co., 1936, S. 89–101.

ein. Wie die *Norm der Logik* ist die *Kritik des erkennenden Bewusstseins* von beachtlichem Umfang (die beiden Bücher nehmen in der Gesamtausgabe insgesamt 776 Seiten ein). Aus diesem Grund verzichte ich hier auf eine ausführlichere Aufschlüsselung der dort weniger ausführlich referierten Quellen.

### 2.2.1 Zusammenfassung

Aus obiger Zusammenstellung geht hervor, dass Mou Zongsan neben Werken in chinesischer Sprache hauptsächlich englischsprachige Literatur liest. Für Texte von Autoren, die nicht englisch schreiben, muss er sich auf chinesische oder aber englische Übersetzungen stützen. Letzteres gilt gerade auch im Falle von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, für deren genauere Lektüre ab Ende der Dreissiger Jahre Mou auf die Übersetzung Norman Kemp Smiths<sup>195</sup> und dessen umfangreichen Kommentar zurückgreift. Aus der folgenden Zusammenschau klammere ich die Werke chinesischer Denker wie Zhang Dongsun oder Jin Yuelin aus, deren Verhältnis zu Mou Zongsan bereits oben ausführlicher dargestellt wurde.

Im Zentrum der Aufmerksamkeit von Mou Zongsans logischer Lektüre stehen von Beginn an die *Principia mathematica* Alfred N. Whiteheads und Bertrand Russells, die zwischen den Jahren 1910 und 1913 in drei Bänden erschienen waren. Besonders der Frage des Klassen- oder Reduzibilitätsaxiom kommt hierbei von »Widerspruch und Typentheorie« (1933) bis zur *Kritik des erkennenden Bewusstseins* (abgeschlossen 1949) ungebrochene Aufmerksamkeit zu. Bereits 1933 bezieht sich Mou Zongsan auch auf Jean Nicods Vorschlag zur Reduktion der Elementarsätze (primitive propositions) und Grundbegriffe der *Principia* [d] sowie auf Frank P. Ramseys von Wittgenstein angeregte Kritik an Russells intensionaler Definition mathematischer Funktionen [i]. Auch Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, der bereits 1923 ins Chinesische übersetzt worden war, wird hier zitiert. Ein Jahr später lässt sich eine Auseinandersetzung Mous mit C.I. Lewis' Arbeiten zur formalen Logik belegen (*A Survey of Symbolic Logic* [k], zusammen mit Langford verfasst, und *Symbolic Logic* [l]). Im Jahre 1936, in »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, arbeitet Mou erstmals intensiv mit Ralph M. Eatons *General Logic* [r], einer umfassenden Einführung in verschiedene Gebiete der Logik, die später besonders für die Diskussion der Syllogistik in der *Norm der Logik* wichtig wird. Im erwähnten Aufsatz über die Frage der Existenz des Subjekts bezieht sich Mou auch ausführlich auf Russells 1919 erschienene *Introduction to Mathematical Philosophy* [t]. Im selben Jahr 1936 gibt Mou Zongsan eine Rezension zu W.E. Johnsons *A System of Logic* [u] heraus. Unter anderem auf dieses Werk greift er in der *Norm der Logik* bei der Analyse des Subjekt-Prädikatsatzes wieder zurück.

In der *Norm der Logik* beschäftigt sich Mou mit der Logik des Aristoteles. Er scheint dabei allerdings sehr stark von der Darstellung in J. Jørgensens *A Treatise of Formal Logic* [mm] beeinflusst, einem Werk, auf das Mou sich in der *Norm der Logik* auch sonst wiederholt bezieht. Auch auf R. Carnap (*The Logical Syntax of Language* [ii]) und H. Reichenbach (»Logic Empiricism in Germany and the Present State of its Problems« [rr]) nimmt Mou in dieser Schrift Bezug. 1943 verfasst Mou Zongsan eine Rezension zu Russells *Meaning and*

<sup>195</sup> *Critique of Pure Reason*, (übers. Smith, Norman Kemp), London, Macmillan & Co., Ltd., 1929.

*Truth* [ww], 1947 zu Deweys *Logic – The Theory of Inquiry* [ccc]. Beide fliessen später in die *Kritik des erkennenden Bewusstseins* ein.

Es fällt auf, dass nach einer eher distanzierten Darstellung von Kants Denken 1934 in »Logik und dialektische Logik« in der *Norm der Logik* 1941 eine genauere Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* einsetzt, die den Weg vorzuzeichnen scheint für die spätere *Kritik des erkennenden Bewusstseins* (1956/7, abgeschlossen 1949). Bemerkenswert ist weiter die ausführliche Auseinandersetzung mit Hölders *Die mathematische Methode* im vierten Buch der *Norm der Logik*.

Mit der bedeutenden Ausnahme von Kant (und, in geringerem Masse, Hölder) beschäftigt sich Mou fast nur mit logischer Literatur aus dem englischsprachigen Raum, so dass etwa Husserls logische Untersuchungen – bis auf einige Erwähnungen am Rande<sup>196</sup> – kaum Beachtung finden.

Auf grosses Interesse stossen beim jungen Mou Zongsan neben den erwähnten logischen Schriften auch die naturphilosophischen Werke Russells und Whiteheads. Zusätzlich zu den oben angeführten publizierten Übersetzungen scheint Mou Zongsan zwei weitere Schriften Whiteheads vollständig ins Chinesische übertragen zu haben: *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* sowie *The Concept of Nature*.<sup>197</sup> Auf die Lektüre von Russells *The Analysis of Matter* und *Our Knowledge of the External World* weisen bereits die ersten Aufsätze Mous hin. Bezüge zu Russells *On Meaning and Truth* sowie den oben erwähnten frühen naturphilosophischen Schriften Whiteheads sowie dessen *Symbolism* und *Process and Reality* finden sich auch in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*: Whiteheads organismische Philosophie des Prozesses sowie Russells physiologische Theorie der Wahrnehmung bleiben eindeutige Bezugspunkte von Mous Denken, auch wenn Mou sich unter dem Einfluss Zhang Dongsuns zugleich Kants Transzendentalphilosophie annähert.

Schliesslich fällt ein dritter Punkt ins Auge: Mous Beschäftigung mit dem traditionellen chinesischen Denken erfolgt in zwei Anläufen. Zu Beginn sucht Mou in seinem *Yijing*-Buch in der eigenen Tradition nach Vorläufern einer modernen Naturwissenschaft oder Kosmologie der Art von Whiteheads oder Russells Denken; in einer zweiten Phase erkennt Mou unter dem Eindruck Xiong Shilis die chinesische Tradition als das eigentliche Gegenmodell zur gegenstandsorientierten Wissenschaft und Theorie im Westen. Für seine logischen Überlegungen schöpft Mou hingegen kaum aus Texten chinesischer Überlieferungen. Lediglich Xiong Shilis Begriff des sich explizierenden Ordnungsprinzips, in dem Mou eine Anschlussmöglichkeit an Kants Dialektik der reinen Vernunft erkennt, sowie die ebenfalls durch Xiong vermittelte Schlusslehre des Buddhismus (*hetuvidyā*) tragen zu Mous systematischem Nachdenken über Logik bei. Für die Kritik von Russells Verständnis der direkten Schlüsse greift Mou Zongsan schliesslich den Gedanken eines freien Spiels mit den Vorstellungen (*yóuxì* 遊戲) auf, den er aus dem Zen-Buddhismus übernimmt.

## 2.2.2 Kontexte der philosophischen Rezeption

Ein Versuch einer Beurteilung der Auseinandersetzung Mou Zongsans – und anderer republikzeitlicher Intellektueller – mit ausserchinesischer Philosophie sollte die schwierigen bis prekären Bedingungen nicht ausser Acht lassen, unter denen akademisches Philosophieren im China jener Zeit erfolgte. Zunächst waren die institutionellen Rahmenbedingungen wie moderne Universitäten oder wissenschaftliche Publikationsorgane erst ab der zweiten Hälfte der 1910er Jahre überhaupt erst entstanden, zu Mou Zongsans Studienbeginn also noch nicht

<sup>196</sup> So etwa in Kapitel 11 »Sein und Denken« der *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 138.

<sup>197</sup> Die Manuskripte sollen während der Wirren im Zusammenhang mit der kommunistischen Machtübernahme 1949 zerstört worden sein. Vgl. MZXSQJ 1, S. 1.



einmal zwanzig Jahre etabliert. Dies hat unter anderem zur Folge, dass Veröffentlichungen zu philosophischen Themen nicht nur in qualitativer Hinsicht stark variierten, sondern dass sie auch stilistisch äusserst heterogen ausfielen: Viele von Mous Texten etwa sind in einem eher journalistisch anmutenden, polemischen Ton gehalten. War die politische und wirtschaftliche Entwicklung schon in der ersten Hälfte der Republikzeit alles andere als in geordneten Bahnen verlaufen, so markierte der Beginn des Chinesisch-Japanischen Krieges im Jahre 1937 den Beginn einer über zehnjährigen Zeit des Tumultes. Der Kriegsausbruch wenige Jahre nach Mous Studienabschluss fällt in die Anfangsphase seiner intensiveren Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen und seiner Publikationstätigkeit. Schon vor 1937 lebte Mou in instabilen Arbeitsverhältnissen und wirtschaftlicher Not. Mit der anschliessenden Dekade von Krieg und Bürgerkrieg nimmt diese Unstetigkeit gar noch zu, und Mou arbeitet unter Bedingungen geprägt von einem Wechsel von Flucht und provisorischen Anstellungen.<sup>198</sup> Dass sich seine akademische Tätigkeit angesichts dieser Lage äusserst schwierig gestaltete, ist offensichtlich, und dass sowohl der Zugang zu Quellentexten und Fachliteratur als auch die Möglichkeiten zur Publikation seiner Arbeiten äusserst beschränkt waren, liegt auf der Hand.

Informationen zu den Publikationsorganen, in denen Mou die oben aufgeführten Texte zu Logik und Erkenntnislehre veröffentlichte, sind teils nur schwer eruierbar. Dennoch sollen hier die verfügbaren Angaben angeführt werden:

*Zhexue pinglun* 哲學評論 (*Philosophical Review*) wird 1927 in Peking gegründet. Ab der siebten Nummer wird die Zeitschrift von der Chinesischen Gesellschaft für Philosophie (Zhongguo zhexue hui 中國哲學會) herausgegeben. 1947 wird ihr Erscheinen eingestellt. Für die Zeit ihres Bestehens gilt sie als die wichtigste philosophische Fachzeitschrift Chinas, die einen entscheidenden Beitrag sowohl zur Verbreitung westlicher Philosophie in China als

---

<sup>198</sup> Bereits vor Kriegsausbruch wechselte Mou Zongsan wiederholt seinen Wohnort. 1933, nach seinem Abschluss an der Pekinger Universität, kehrte er in seine Heimatprovinz Shandong zurück und arbeitete als Lehrer. 1934 folgte er unter Vermittlung Zhang Dongsuns nach Tianjin, wo er bis 1935 am Institut für Gesellschaftswissenschaften (Shehui kexue yanjiu suo) arbeitete. 1935 zog er erneut in seine Geburtsstadt Qixia, um kurz darauf nach Guangzhou weiterzureisen, wo er an einer Privatschule unterrichtete, an der auch Xie Youwei tätig war. 1936 fuhr er über Shandong zurück nach Peking. Ab 1937 arbeitete er dort als Hauptredaktor der Zeitschrift *Zaisheng* (*Renaissance*). Dabei wurde er finanziell von einem Freund unterstützt. 1937, nach Kriegsausbruch, floh Mou über Umwege nach Changsha, wo die Pekinger Universität und die Qinghua-Universität zunächst provisorisch untergebracht waren. 1938 zog Mou weiter in die Guangxi-Provinz, die er noch im selben Jahr in Richtung Yunnan verliess, wo er zunächst in Kunming weilte, bevor er weiter nach Chongqing zog. Dort begegnete er zum ersten Mal seinem späteren Freund Tang Junyi. 1940 gründete Zhang Junmai in Dali (Yunnan) ein Institut für Nationale Kultur (Minzu wenhua shuyuan), an dem Mou Zongsan unterrichtete. Nach der Schliessung des Instituts nach bloss einem Jahr kehrte Mou 1941 nach Chongqing zurück. Im Herbst 1942 zog er weiter nach Chengdu, wo er an der Philosophischen Fakultät der Huaxi-Universität eine Anstellung fand. Hier blieb er bis in den Herbst 1945, als er nach Chongqing zurückging. Er wechselte einige Male zwischen Chongqing und Chengdu, bis er 1946 nach Nanjing zurückkehrte und an der Zhongyang-Universität Vorsteher der Philosophischen Abteilung wurde. 1947 musste er diese Universität verlassen und arbeitete fortan gleichzeitig in Nanjing an der Jinling-Universität und in Wuxi an der Jiangnan-Universität, an die später auch Tang Junyi wechselte. Im Herbst 1948 ging Mou Zongsan nach Hangzhou, wo Xie Youwei an der Zhejiang-Universität Präsident der Philosophischen Abteilung war, und wo bereits Xiong Shili unterrichtete. Im Mai 1949 floh er nach Shanghai, von wo aus er mit dem Schiff nach Guangzhou weiterreiste. Schliesslich flüchtete er nach Taiwan. Er gründete noch im selben Jahr in Hongkong zusammen mit Qian Mu 錢穆 (1885–1990) und Zhang Pijie 張丕介 (1905–1970) das New Asia College. Mit Xu Fuguan führte er die Zeitschrift *Xueyuan* (*campus scientiae*, vormals in Nanjing beheimatet) als *Minzhu pinglun* (*Democratic Critique*) fort. An deren Zweigstelle in Taipei arbeitete Mou zunächst. 1950 erhielt er eine Anstellung an der Taiwan Shifan Daxue, womit sein Gang ins Exil vollzogen war. Hier unterrichtete er unter anderem Logik. Vgl. Cai Renhou, 1996, S. 5–17.

auch zu einer Erneuerung der chinesischen Philosophie selbst darstellt. Einer ihrer Herausgeber ist Zhang Dongsun.<sup>199</sup> In dieser Zeitschrift erscheinen 1933 Mou Zongsans (1) »Widerspruch und Typentheorie«, 1937 (11) »Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der epistemologischen Potentialität«.

*Dagongbao* 大公報 wird in Tianjin verlegt. Mou publiziert hier sein *Yijing*-Buch (3), während er 1934–1935 auf Anregung Zhang Dongsuns am Institut für Gesellschaftswissenschaften (Shehui kexue yanjiu suo) arbeitet.

*Beiping chenbao – sibian* 北平晨報 – 思辯: Die Pekinger Morgenpost wird im Dezember 1930 gegründet und ist die Weiterführung einer 1929 als *Xin chenbao* »Neue Morgenpost« initiierten Tageszeitung. Mou veröffentlicht hier 1935 einen Artikel, der im wesentlichen aus Übersetzungen von Whiteheads *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* besteht (4).

*Minguo ribao – zhexue zhoukan* 民國日報 – 哲學週刊 (*The Republican Daily News*) wird im Januar 1916 als Parteizeitung der Chinesischen Revolutionspartei (später Nationalpartei, Guomindang) gegründet. In der »philosophischen Wochenbeilage« dieser Zeitung veröffentlicht Mou einen Grossteil der hier behandelten Aufsätze, namentlich (5) »Die Viereckbeziehung zwischen bejahend universalen, verneinend universalen, bejahend partikulären und verneinend partikulären Sätzen«, (6) »Kurzrezension zu Jin Yuelins *Logik*« (7) »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, (8) »Disjunktion und Konjunktion«, (9) »Kritik von Johnsons *A System of Logic*«, (10) »Summarischer Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift* der *Minguo Ribao* geführten philosophischen Debatten«. Diese 1936 veröffentlichten Arbeiten stammen aus der Zeit, als Mou in Peking als Herausgeber der Zeitschrift *Zaisheng* arbeitet. In (10) weist er auf eine thematische Zuspitzung der Zeitschrift auf die Frage nach dem Wesen der Logik hin, die in direktem Zusammenhang steht mit dem Anspruch der Vertreter der damals geläufigen materialistischen Dialektik, die formale Logik überwunden zu haben.

*Lixiang yu wenhua* 理想與文化. In dieser Zeitschrift publiziert Mou während seiner Zeit in Chengdu von 1942–1946. Die erste Nummer der Zeitschrift, zu der Mou einen Beitrag beisteuert, erscheint 1942. Hier veröffentlicht er seine Russell-Rezension (13), den Text zu Whiteheads Modi der Wahrnehmung (14), sowie ein Kapitel seines nie abgeschlossenen Buches zum Vernunftbegriff (15).

*Xueyuan* 學原 (*campus scientiae*) erscheint von Mai 1947 bis Januar 1949 und wird von Commercial Press herausgegeben. Die Zeitschrift ist in Nanjing beheimatet, wo Mou 1947 selbst lebt, als er seine Rezension zu Deweys Logikbuch (16) in dieser Zeitschrift herausgibt. Die Gründung des *Minguo pinglun* (*Democratic Critique*) 1949 wird von Xu Fuguan und Mou Zongsan explizit als Fortsetzung von *Xueyuan* vollzogen.<sup>200</sup>

In der Zeitschrift *Xueyuan* publizierten sowohl intellektuell als auch persönlich so verschiedene Denker wie Xiong Shili und Hong Qian 洪謙 (1909–1992)<sup>201</sup>, der in China als erster Vertreter der Philosophie des Wiener Kreises gilt. Die Organe, in denen Mou während der Kriegszeit veröffentlichte, haben vermutlich aber keine grosse Verbreitung gefunden und folglich ein nur bescheidenes Publikum erreicht. Ähnlich ist es Mous grossem Logikbuch ergangen, das im September 1941 kurz vor der japanischen Besetzung in Hongkong herauskam. He Lin schreibt dazu:

<sup>199</sup> Vgl. Zhu Qinghua 朱清華, »Zhaxue pinglun zazhi he Zhongguo jinxindai zhaxue« (〈哲學評論〉雜誌和中國近現代哲學), *Xueshu yuekan* 8, 2000, S. 42f, 77.

<sup>200</sup> Vgl. Cai Renhou 1996, S. 16.

<sup>201</sup> Hong Qian hatte 1934 bei Moritz Schlick zum Problem der Kausalität promoviert (*Das Kausalproblem in der heutigen Physik*). Vgl. Schulz Zinda, 2001, S. 1f.

Mou Zongsan hat vor dem Widerstandskrieg ein dickes Buch über das *Yijing* herausgegeben, in dem er dessen kosmologische Aspekte gestützt auf das Denken Whiteheads erläutert. In der Anfangsperiode des Krieges hat er ein weiteres gewaltiges Werk mit dem Titel *Norm der Logik* publiziert; leider hat er es in Shanghai oder Hongkong versenkt, so dass es im Inland noch nicht erhältlich ist.<sup>202</sup>

Diesen Umstand beklagt Mou selbst, und er nutzt seine Rezensionen zu Russells *On Meaning and Truth*, 1943 in Chengdu erschienen, und zu Deweys *Logic – A Theory of Inquiry*, 1947 in Nanjing herausgegeben, um seine in der *Norm der Logik* entwickelten Grundgedanken noch einmal darzustellen. Weitgehend zum Erliegen kommt der öffentliche philosophische Diskurs also während der Kriegsjahre auch aufgrund des Mangels an Publikationsorganen mit einer gewissen Verbreitung, die vor 1937 zumindest in Ansätzen gegeben war.

Als ein weiteres grundsätzliches Problem der Auseinandersetzung mit westlicher Philosophie im republikzeitlichen China erweist sich die beschränkte Verfügbarkeit übersetzter Primärliteratur. Die Übertragung westlicher Philosophie ins Chinesische setzt zwar bereits Ende der Kaiserzeit ein<sup>203</sup>, doch die Übersetzungen bleiben fragmentarisch und aufgrund des Fehlens einer etablierten chinesischen Fachterminologie nur schwer zugänglich. Als eigentliche Wende werden bisweilen die auf Anregung und Einladung Liang Qichaos 梁啟超 (1873–1929) an der Pekingener Universität gehaltenen Gastvorlesungen John Deweys (April 1919 – Juli 1920 in China) und Bertrand Russells (Oktober 1920 – Juli 1921) bezeichnet.<sup>204</sup> Dafür, was unter »westlicher« Philosophie zu verstehen sei, erweist sich vor allem eine Vorlesung Deweys von 1920 als einflussreich. Darin macht er drei Hauptströmungen der westlichen Gegenwartsphilosophie aus: Bergsons Lebensphilosophie, Russells analytische Philosophie und den Pragmatismus seines Lehrers William James.<sup>205</sup> In der Folge setzt zu Beginn der Zwanziger Jahre eine Übersetzungswelle westlicher philosophischer Literatur ein. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei den Werken Henri Bergsons entgegengebracht<sup>206</sup>. Dessen Lebensphilosophie scheint in den frühen Zwanzigern traditionalistisch gesinnten Intellektuellen den Boden zu bereiten für einen Brückenschlag zur westlichen Philosophie. Bergsons Gegensatz zwischen Intuition und Verstand findet Eingang in die Werke Liang Shumings und Xiong Shilis, wenngleich er neu interpretiert wird unter dem Eindruck einer buddhistisch geprägten Bewusstseinsanalyse.<sup>207</sup> Von Xiong Shili ist bekannt, dass er Zhang Dongsuns Übersetzung von *Evolution créatrice* gelesen hat, obgleich er jeglichen Einfluss dieser Lektüre auf sein eigenes Denken in Abrede stellt.<sup>208</sup> Auch Hans Drieschs Begriff der Lebensanschauung findet vor allem über seinen Schüler und Übersetzer

<sup>202</sup> He Lin, »Darstellung und Rezeption westlicher Philosophie <in China>«, in: *He Lin xuanji*, 2005, S. 361: »牟先生在抗戰前即刊行有一厚冊講《易經》的書，也有應用懷特海的思想發揮《易經》的宇宙論的地方。抗戰初期，他復出版了一巨冊《邏輯典範》，可惜淪陷在滬港，迄未鎖行於內地。«

<sup>203</sup> Die Übersetzungen der jesuitischen Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts haben keine langfristige Wirkung erzielt, so dass die Rezeption westlicher Philosophie gegen Ende des 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts nicht daran anschliessen konnte.

<sup>204</sup> Vgl. hierzu E-Tu Zen Sun, »The Growth of the Academic Community 1912–1949«, in: *The Cambridge History of China*, Bd. 12, *Republican China 1912–1949*, John Fairbank (Hrsg.), S. 361–420, 384.

<sup>205</sup> Dong Defu, 2001, S. 73.

<sup>206</sup> Bergsons Schriften entfalteten in Europa und den USA Breitenwirkung und erfuhren derart grosse Wertschätzung, dass Bergson 1925 für *Evolution créatrice* der Literaturnobelpreis verliehen wurde.

<sup>207</sup> Vgl. hierzu Fn. 51, S. 22.

<sup>208</sup> So in einer Antwort auf ein Schreiben Xie Youweis, das in die umgangssprachliche Ausgabe seiner *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* von 1944 aufgenommen ist. Vgl. Xiong Shili, *Xin weishi lun, yutiwenben*, in: Xiong, 1985, S. 681.

Zhang Junmai Verbreitung und steht im Mittelpunkt der Debatte um Wissenschaft und Metaphysik.<sup>209</sup>

Russells Ankunft in China 1920 löst in intellektuellen Kreisen eine Welle der Begeisterung aus. Während seines Aufenthalts hält er unter anderem eine Vorlesung zur mathematischen Logik, die als *Suanxue de lunlixue* (算學的論理學) übersetzt wird.<sup>210</sup> Die Mitschriften zu den Vorlesungen Russells von Wu Fanhuan und Wang Shiyi werden kurz darauf veröffentlicht, jene Wus in der Zeitschrift für Mathematik und Naturwissenschaft der Universität Peking, jene Wangs als Monographie mit dem Titel *Shuli luoji* 數理邏輯 (*Mathematische Logik*). 1922 erscheint Russells *Introduction to Mathematical Philosophy* in einer chinesischen Übersetzung Fu Zhongsuns 傅種孫 und Zhang Bangmings 張邦銘 mit dem Titel *Luosu suanli zhexue* 羅素算理哲學, wörtl. »Russells Mathematische Philosophie«.<sup>211</sup> Diese Übersetzung wird mehrmals wiederaufgelegt.<sup>212</sup>

Aufgrund von Mou Zongsans Terminologie können wir davon ausgehen, dass er diese Übersetzung nicht benutzt hatte und direkt mit dem englischen Text arbeitete. So übersetzen beispielsweise Fu und Wang den Begriff »Funktion« nicht als *hánshù* 函數<sup>213</sup>, sondern als *cóngyuán* 從元, ein Ausdruck, der sich in Mous Schriften an keiner Stelle findet.<sup>214</sup> Grössere Verbreitung findet Russells mathematische Logik aber durch die bereits erwähnte, 1930 veröffentlichte, Logikmonographie Jin Yuelins.<sup>215</sup> Vermutlich gründet Mou Zongsans Vertrautheit mit der mathematischen Logik Russells somit in den Vorlesungen bei Zhang Shenfu, der Russells Theorien zu Logik und Mathematik bereits vor der Veröffentlichung von Jins Monographie unterrichtet.<sup>216</sup>

Eigentliche Breitenwirkung entfalten aber vor allem die weniger technischen Werke Russells. Einen Hinweis auf eine Mitschrift seiner Vorlesung über den Geist, die er 1920–1921 an der Pekinger Universität hält, findet sich sogar in einer Einführung in die Nur-Bewusstseinslehre, die Xiong Shili anfang der Zwanziger Jahre zusammenstellt.<sup>217</sup> Über 26 seiner Werke werden im Verlauf der Republikzeit ins Chinesische übertragen, darunter *Scientific Method in Philosophy* (1914, chin. 1921), *The ABC of Atoms* (1923, chin. 1927), *The ABC of Relativity* (1925, chin. 1935), *An Outline of Philosophy* (1937), *The Scientific Outlook*

<sup>209</sup> Vgl. Fn. 47, S. 21.

<sup>210</sup> Xu Yibao, »Bertrand Russell and Mathematical Logic in China«, *History and Philosophy of Logic* 24.3, 2010, 181–196. Russells Übersetzer war der in den USA ausgebildete Physiker und Mathematiker Zhao Yuanren 趙元任 (1892–1982), der bei H. M. Sheffer promoviert hatte.

<sup>211</sup> Xu, 2010, S. 185, 188.

<sup>212</sup> Xu, 2010, S. 188.

<sup>213</sup> Dieser Begriff geht laut Xu auf Alexander Wylie und Li Shanlan zurück, die 1859 Elias Loomis' *The Elements of Analytical Geometry and That of Differential and Integral Calculus* sowie Augustus De Morgans *Elements of Algebra* ins Chinesische übersetzt hatten. Xu, 2010, S. 188.

<sup>214</sup> Zur Terminologie Fus und Zhangs, vgl. Xu, 2010, S. 189.

<sup>215</sup> Xu, 2010, S. 190ff.

<sup>216</sup> Xu, 2010, S. 192. Mou erwähnt in seinen *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, Zhang Shenfus Kurse in »mathematischer Logik«, wenngleich sehr einfach gehalten, hätten sein Interesse für dieses Thema geweckt. MZSXSQJ 32, S. 37.

<sup>217</sup> Xiong Shili erwähnt in einer Anmerkung zum Kapitel über die Grundstruktur des Bewusstseins Russells »Analyse des Geistes« (*xīn zhī fēnxī* 心之分析). Da dies der Titel eines Vortrags war, den Russell im Wintersemester 1921–22 an der Pekinger Universität gehalten hatte, das 1921 publizierte Werk gleichen Titels aber erst 1958 auf chinesisch übersetzt wurde (Feng Chongyi 馮崇義, *Luosu yu Zhongguo* 羅素與中國 (*Russell and China*), Beijing: Sanlian, 1993, S. 225), gehe ich davon aus, dass Xiong von Russells Philosophie des Geistes über Mitschriften dieser Lesung Bescheid wusste. Xiong Shili, *Weishixue gailun*, Beiping: Beiping daxue, 1923; in: Shili congshu, Bd. 1, Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2008, S. 24.

(1935). Das für Mou so prägende Werk *Our Knowledge of the External World* gehört offenbar nicht dazu.<sup>218</sup>

Whiteheads Schriften sind meines Wissens im China der Zwanziger und frühen Dreissiger Jahre nicht in Übersetzung verfügbar. Bekannt ist mir lediglich die Erscheinung 1937 einer chinesischen Ausgabe von *Nature and Life* (Original 1934)<sup>219</sup>. Aus einem Briefwechsel Xiong Shilis mit Xie Youwei, einem der späteren Mitunterzeichner des neukonfuzianischen Manifests, geht allerdings hervor, dass letzterer Xions Philosophie der »Nichtdualität von Substanz und Funktion« (*tǐyòng bù èr* 體用不二) eine Ähnlichkeit zu Whiteheads Prozessphilosophie attestiert, woraus sich auf eine gewisse Vertrautheit Xies mit dessen Denken schliessen lässt.<sup>220</sup> Auch Zhang Shenfu stellt Mou zufolge in seinem Unterricht Whiteheads Kosmologie vor.<sup>221</sup> Die Feststellung Zhang Dongsuns in seinem Vorwort zu Mous *Yijing*-Buch, dass der erst 26jährige Mou ein hervorragender Kenner der Schriften Whiteheads sei, legt die Vermutung nahe, dass Whiteheads Schriften zu jenem Zeitpunkt noch nicht lange in den akademischen Diskurs Chinas Eingang gefunden hatten, und dass sich noch kein etablierter Gelehrter eingehender mit dessen Denken auseinandergesetzt hatte.

Wenden wir uns abschliessend dem neben Russell und Whitehead zweifelsohne auch für den jungen Mou bedeutendsten nichtchinesischen Philosophen zu: Auf Immanuel Kants Philosophie dürfte Mou Zongsan anfänglich durch Clarence I. Lewis' *Mind and the World Order* und die verschiedenen Schriften Zhang Dongsuns zum epistemologischen Pluralismus aufmerksam werden.

Kants Philosophie findet bereits bei Intellektuellen der ausgehenden Kaiserzeit und beginnenden Republikzeit wie Liang Qichao und Wang Guowei 王國維 (1877–1927) Erwähnung. Den eigentlichen Beginn einer intensiveren Beschäftigung bildet aber auch hier eine Gastvorlesung: Hans Driesch hält 1923 auf Einladung Zhang Junmais und Zhang Dongsuns in Peking eine Vorlesungsreihe zum Thema »Die Erkenntnislehre vor Kant und Kants Lehren«. Mitschriften dieser von Zhang Junmai übersetzten Lesungen erscheinen 1924 in der Zeitschrift *Wenzhe xuebao* 文哲學報 3–4. Die Zeitschriften *Xueyi* 學藝 und *Minduo* 民鐸 widmen dem Werk Kants 1924 beziehungsweise 1925 je eine Sondernummer. Beide Ausgaben entstehen unter massgeblicher Mitwirkung Zhang Mingdings 張銘鼎, der 1936 Kants *Kritik der praktischen Vernunft* ins Chinesische übersetzt.<sup>222</sup> Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung von Kants Erkenntnislehre wird auch von He Lin dem epistemologischen Pluralismus Zhang Dongsuns zuerkannt, der sich selbst in die Tradition Kants stellt.<sup>223</sup> In Übersetzung erscheinen im Verlaufe der Dreissiger Jahre Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1933) sowie die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1939).<sup>224</sup> Nach der in Mous Texten verwendeten Terminologie zu urteilen, scheinen seine ersten ausführlicheren Darstellungen zu Kants Epistemologie sich aus Zhang Dongsuns Werken zu speisen. Bereits in der *Norm der Logik* beschäftigt sich Mou intensiver mit Aspekten von Kants Erkenntnislehre und er ersetzt die von Zhang übernommene Terminologie teilweise.<sup>225</sup> Da Mou zu diesem Zeitpunkt bereits

<sup>218</sup> Vgl. Feng, 1993, S. 224–228.

<sup>219</sup> Huaitehai, *Ziran yu shengming* 自然與生命 (übers. Fu Tongxian 傅統先), o.O.: Shangwu yinshuguan, 1937.

<sup>220</sup> Diese Affinität weist Xiong Shili zurück. Vgl. dessen *Xin weishi lun – yutiwenben*, in: Xiong, 1985, S. 679.

<sup>221</sup> Vgl. oben Fn. 166, S. 43.

<sup>222</sup> Kangde, *Shijian lixing pipan*, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1936.

<sup>223</sup> He Lin, »Kangde Heige'er zhexue zai Zhongguo de chuanbo« 康德, 黑格爾哲學在中國的傳播 (»Die Verbreitung der Philosophien Kants und Hegels in China«), in: *He Lin xuanji*, 2005, S. 424–461; S. 440.

<sup>224</sup> *Chuncui lixing pipan* 純粹理性批判, (übers. Hu Renyuan 胡仁源), Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1933; *Daode xingershangxue tanben* 道德形而上學探本, (übers. Tang Yue 唐鉞), Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1939. Vgl. He Lin, 2005, S. 442.

<sup>225</sup> Vgl. hierzu Fn. 192, S. 52.

mit der englischen Übersetzung von Norman K. Smith zu arbeiten scheint, ist es kaum möglich, die Modifikation der chinesischen Terminologie auf die Verwendung einer bestimmten chinesischen Übersetzung zurückzuführen. Zheng Xin 鄭昕 (1905–1974) jedenfalls, der 1946 die erste ausführlichere Untersuchung zu Kant in chinesischer Sprache<sup>226</sup> veröffentlicht, verwendet dieselben Übersetzungstermini wie Zhang Dongsun und der frühe Mou.<sup>227</sup>

Die obigen Ausführungen erlauben somit die Feststellung, dass Mou in seiner philosophischen Arbeit nur dann auf chinesische Übersetzungen von Werken zurückgreift, wenn ihm eine Lektüre des Originals nicht möglich ist. Es lassen sich zudem aufgrund der Terminologie bestimmte Einflüsse ausschliessen: So ist offensichtlich, dass Mous logisches Vokabular im wesentlichen von Jin Yuelin geprägt ist und frühere Texte, etwa Fu Zhongsuns und Wang Bangmings Übersetzung von Russells *Introduction to Mathematical Philosophy* nicht berücksichtigt. Ebenso scheint Mous Übersetzungsterminologie den Schluss zuzulassen, dass seine Beschäftigung mit Kant auf Zhang Dongsun zurückgeht. Dass Mou bei seiner Arbeit an Whiteheads Texten die Unterstützung Zhang Shenfus in Anspruch nimmt, weist auf die Bedeutung von Mous Logik- und Mathematikprofessor für seine Whitehead-Rezeption hin, wenngleich Mou der Lektüre des englischen Philosophen in seiner Freizeit nachgeht.

## 2.2.3 Sprachliche Hürden

### 2.2.3.1 Mous Englisch

Die vorangehenden Untersuchungen haben gezeigt, dass Mou Zongsan englischsprachige Literatur nicht nur weitläufig rezipiert, sondern auch in erheblichem Umfang übersetzt. Mou besucht zwar in seiner Mittelschulzeit Englischkurse, weilt aber nie im Ausland. Seine Englischkenntnisse eignet er sich somit grossenteils durch seine oft philosophische Lektüre an. In seinen *Selbstbetrachtungen mit fünfzig* schildert er in einem Abschnitt über seine frühe Auseinandersetzung mit den Schriften Whiteheads deren Lektüre wie folgt:

Als ich seine Werke las, betrieb ich eine rein philosophische Lektüre. Zunächst stellte sich mir ein Gefühl für die Grundstimmung seiner Philosophie ein, für die Vielschichtigkeit seiner Ideen, die rein theoretische Argumentation im Ausdruck seines Denkens. Ich dachte also direkt über seine blossen Worte als solche nach, ohne dass sich mir irgendwelche anderweitigen Assoziationen einstellten, über die ich ohnehin nichts gewusst hätte. Da ich ja nie im Ausland war, wusste ich auch über den dortigen Alltag kaum Bescheid. <Ausländische> Belletristik zu lesen, war ich kaum imstande, und auch über die dortigen Umgangssprachen wusste ich sehr wenig. Somit verstand ich <Whiteheads> Werke in rein philosophischen Begriffen. Und in der Tat bestehen seine Schriften aus reiner philosophischer Begrifflichkeit. Die Lebhaftigkeit einer Alltagssprache geht ihnen gänzlich ab. Ich bewegte mich also in reinen Begriffswelten. Denn nicht nur über Umgangssprache und Gepflogenheiten <im Ausland> wusste ich nur wenig, auch über die unsrigen hierzulande war mir nicht viel bekannt. Deshalb konnte ich seine Worte unmittelbar, gewissermassen aus dem Grund des Lebens heraus verstehen, sie von innen her erfassen, ohne dass mir <wegen falscher Assoziationen> etwas verborgen geblieben wäre.<sup>228</sup>

<sup>226</sup> Zheng Xin 鄭昕, *Kangde Xueshu* 康德學術 (Die Lehre Kants), o.O.: Shangwu yinshuguan, 1946. Die Beurteilung dieses Werks als erste tiefergehende philosophische Auseinandersetzung mit Kant stammt von He Lin. He Lin, 2005, S. 441. Zheng Xins Arbeit ist stark vom deutschen Idealismus geprägt. Studiert hatte Zheng in Jena beim Neukantianer Bruno Bauch.

<sup>227</sup> Eine umfangreiche Darstellung der Verbreitung von Kants Philosophie in China findet sich in He Lin, 2005, S. 424–443.

<sup>228</sup> MZSXSQJ 32, S. 47: »我讀其書, 只作哲學讀, 先嗅到他的義理之氣氛、他的觀念之層面、他的舒發義理之純理論的理路, 直就其名言本身而如是如是想, 沒有一切其他牽連, 我也不知其他一切牽連, 因為我沒有到外國, 我不知他們的風俗習慣, 我於他們的文學作品閱讀能力很差, 於他們日常生活所使用的語言知

Dieser Text besagt zweierlei: Einerseits konzidiert Mou, dass ihm ein Gefühl für die englische Alltagssprache abgeht. Andererseits behauptet er aber, dass gerade dies ihm einen direkten Weg zu einer philosophischen, beziehungsweise »begrifflichen« Lektüre eröffnet habe. Diese Selbsteinschätzung ist sicherlich nicht gänzlich verkehrt, denn Mou erarbeitet sich trotz der offensichtlichen Beschränktheit seiner Sprachkompetenz ein vertieftes Verständnis von Whiteheads Philosophie. Andererseits ist nicht von der Hand zu weisen, dass ihn eine gewisse Unvertrautheit mit dem Englischen als Sprache des Alltags in seinen Übersetzungen bisweilen durchaus auf falsche Fährten lockt: So übersetzt er etwa in »Whiteheads zwei Modi der Wahrnehmung« Whiteheads »concerning *identity* and the *relation of time and place*« (aus *Symbolism*, S. 32) als »關於時間與空間之同異與關係 *guānyú shíjiān yǔ kōngjiān zhī tóngyì yǔ guānxì*«<sup>229</sup>, also »bezüglich der Identität und des Verhältnisses von Zeit und Raum«, obwohl aus dem Kontext hervorgeht, dass hier vom Problem der »Identität« einerseits und vom »Verhältnis von Zeit und Raum« andererseits die Rede ist. An anderer Stelle übersetzt Mou »Kant's realization of this importance« (*Process and Reality*, 1978, S. 157) als »康德實現此地位 *Kāngdé shíxiàn cǐ dìwèi*«<sup>230</sup>, »Kants Verwirklichung dieses Punktes«, und verfehlt damit die Bedeutung von englisch »realization«, das hier nicht »Verwirklichung« (»*shíxiàn*«), sondern »Gewahrwerdung« bedeutet. Weiter finden wir im selben Text für Whiteheads »of course if relationships are imperceivable, such a doctrine must be ruled out on theoretic grounds« (*Symbolism*, S. 43) bei Mou Zongsan »如關係性不可覺知, 則如此所論自必依理論根據而造成 *rú guānxìxìng bù kě juézhi, zé rú cǐ suǒ lùn zì bì yī lǐlùn gēnjù ér zàochéng*«<sup>231</sup>, also »wenn Verhältnisse nicht wahrnehmbar sind, so muss die hier angeführte Lehre natürlich aufgrund theoretischer Gründe formuliert werden«: Mehr oder minder das Gegenteil dessen also, was Whitehead sagt. Während hier unklar ist, womit Mou das englische »rule out« verwechselt hat, ist der folgende Fall eindeutig. Hier schreibt er für Whiteheads »unsuspected factors may have intervened; dynamite may have exploded« (*Symbolism*, S. 46) im Chinesischen »未料及之事自可參入, 力亦自可爆發 *wèi liàoji zhī shì zì kě cānrù, lì yì zì kě bàofā*«<sup>232</sup>: »auch etwas Unerwartetes kann dazwischen kommen, so kann sich etwa eine Kraft spontan entladen«. Offensichtlich liegt hier eine Verwechslung von »dynamis« und »dynamite« vor. In den meisten Fällen gelingt es Mou Zongsan, die Übersetzungsmängel so konsistent in die Übersetzung einzubauen, dass sie dem Verständnis des Grundarguments keinen Abbruch tun. Ähnliche »Flüchtigkeitsfehler« finden sich auch in Mous Übersetzung von Russells *An Inquiry into Meaning and Truth*, wo Mou das englische »that the climate of Manhattan Island has not changed much in the last two thousand years,« (*An Inquiry into Meaning and Truth*, S. 278) übersetzt als »曼哈坦島之高峰在兩千年間並無多大變化 *Màn hā tǎn dǎo zhī gāo fēng zài liǎng qiān nián jiān bìng wú duō dà biànhuà*«<sup>233</sup>, also »die Gipfel der Insel Manhattan haben sich in zweitausend Jahren nicht stark verändert«, wo Mou das englische »climate« offensichtlich verwechselt mit »climax«. Diese wenigen Beispiele zeigen die gewaltigen Schwierigkeiten, mit denen Mou Zongsan bei seiner Arbeit mit englischen Texten konfrontiert war. Diese offensichtlichen Missverständnisse aufgrund etwa von Wortverwechslungen macht Mou Zongsan mit seiner, wie er selbst sagt, »Sensibilität« für die philosophischen Fragen oft wieder wett. Dennoch machen obige Beispiele die Spannung deutlich, die zwischen Mous philosophischem und

---

之很少。我只作義理概念看，而懷氏書亦實在只是純哲學概念的，裡面並沒有世間相之生活語言。我處在純概念中。不但對於他們的世間相之生活語言，風俗習慣，知之很少，即對於我們自己的，也知之很少。所以我反能直從生命之原始氣質來了解他的名言，倍覺親切，並無隱晦。」

<sup>229</sup> MZSXSQJ 17, S. 217.

<sup>230</sup> MZSXSQJ 17, S. 219.

<sup>231</sup> MZSXSQJ 17, S. 221.

<sup>232</sup> MZSXSQJ 17, S. 222.

<sup>233</sup> MZSXSQJ 17, S. 134f.

denkerischem Anspruch auf Präzision und seiner mangelnden Vertrautheit mit der englischen Sprache besteht. Mous Ringen mit einer ihm immer fremd gebliebenen Sprache hinterlässt oft den Eindruck eines vermeintlichen Desinteresses fürs Detail. Wird dieser in ein Verdikt über den Wert von Mous philosophischer Arbeit als ganzes gewendet, verkennt dies meines Erachtens jedoch die Ernsthaftigkeit seiner Beschäftigung mit der Philosophie gänzlich.

#### 2.2.3.2 Mou Zongsans Chinesisch

Eine grosse Schwierigkeit bei der Auseinandersetzung mit Mous Texten liegt in der komplexen und vielschichtigen Terminologie begründet, die Mou darin verwendet. Dass er in seiner Terminologiebildung Entlehnungen philosophischen Vokabulars aus nichtchinesischen Texten häufig unkommentiert und nur implizit in Worte fasst, die Anleihen an die Sprache der konfuzianischen und vor allem buddhistischen Kommentartradition macht, stellt dabei nur einen Aspekt des Problems dar. Wie aus der obigen Rekonstruktion von Mous Lektüre hervorgeht, kann er, obwohl in einem ländlichen und traditionell geprägten Umfeld aufgewachsen, seiner intellektuellen Entwicklung nach ganz entschieden nicht als Vertreter einer klassischen Gelehrsamkeit gelten: Gleichzeitig mit seiner Lektüre Zhu Xis und verschiedener *Zhouyi*-Kommentare beginnt er bereits früh sein Studium der Schriften Whiteheads, begeistert sich für Texte aus der westlichen Philosophie.<sup>234</sup> Auf das Verhältnis des jungen Mou zur chinesischen Tradition soll im folgenden Abschnitt noch genauer eingegangen werden. Hier wenden wir uns nun zunächst Mous philosophischer Sprache zu. Mou charakterisiert in seiner Autobiographie an einer Stelle, an der er über seine Kindheit schreibt, sein ambivalentes Verhältnis zur Sprache. Es rührt seiner Darstellung zufolge von daher, dass er stets eine Kluft empfunden habe zwischen der vertrauten Umgangssprache seines Zuhauses und der Schriftsprache, mit der er in der Schule und in seinen Lektüren konfrontiert worden sei, und die nach ganz anderen Regeln aufgebaut sei als das gesprochene Wort, wobei allerdings letzteres, einmal niedergeschrieben, seine Kraft, die ihm durch den lebendigen Ausdruck des Sprechenden verliehen sei, unwiederbringlich verliere.<sup>235</sup> Die Vielschichtigkeit der chinesischen Schriftsprache, zumal in der Umbruchphase von einer geschriebenen Sprache, die sich am klassischen Chinesisch orientierte, zu einer Form, die in Stil und Grammatik an der Umgangssprache Mass nahm, die in den Dreissiger Jahren noch längst nicht abgeschlossen war, erlaubt eine grosse Variation nicht nur in der Idiomatik, sondern auch in der Terminologie: Besteht die moderne nordchinesische Umgangssprache, die Muttersprache Mous und zugleich die Grundlage der neu geschaffenen Nationalsprache, vorwiegend aus zweisilbigen Wörtern, so zeichnet sich die Schriftsprache, zumal die an die kanonischen Schriften angelehnte, durch eine Präferenz für einsilbige Wörter aus. Dies hat zur Folge, dass Mou die Terminologie in seinen Schriften nicht ausschliesslich dem Primat der Einheitlichkeit unterstellt, sondern dass ein gewisser Wille zur stilistischen Ausgestaltung der Texte geradezu zwangsläufig zu einer Variation der Termini führt: Dies erleichtert die Lektüre der Texte gewiss nicht, und es kommt auch einem Philosophieverständnis nicht entgegen, das von Begriffen spricht, aber Terminologien meint. Wie vielfältig die

<sup>234</sup> Wohl schreibt Mou in seinen *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, in der chinesischen Literatur habe er sich von Anfang an heimisch gefühlt, während ihm die westliche Philosophie trotz der Faszination, die sie auf ihn ausgeübt habe, fremd geblieben sei. Dies führt Mou zurück auf die Tatsache, dass die chinesischen Schriften demselben kulturellen Kontext entstammen wie er selbst. Er, Mou, und etwa Zhu Xi hätten Anteil am kulturellen Leben ein und derselben Nation, lebten bloss zu verschiedenen Zeiten. Vgl. MZXSQJ 32, S. 37. Wir können diese Feststellung so stehen lassen, und sie wird Mous Eigenwahrnehmung sicherlich entsprochen haben. Die Fakten zeichnen aber ein anderes Bild, eines, in dem ein junger Mou sehr häufig Texte der vermeintlich eigenen Tradition genau durch die Brille jener Philosophie liest, die er zugleich als fremd deklariert.

<sup>235</sup> Vgl. *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, MZXSQJ 32, S. 19.



Beweggründe für die Wahl unterschiedlicher Termini ausfallen, lässt sich an ein paar unterschiedlich gelagerten Beispielen aufzeigen:

Kapitel 11 des ersten Buches der *Norm der Logik* trägt den Titel »Denken und Sein«, chinesisch *sī yǔ yǒu* 思與有. Im ersten Satz des Kapitels wird dieser Gegensatz wiederaufgenommen im Kontrast einer »Sphäre des Denkens« (*sīxiǎngjiè* 思想界) einerseits und einer »Sphäre der Tatsachen« (*shìshíjiè* 事實界) andererseits. Der Unterschied dieser beiden Sphären wird sodann bestimmt durch das Fehlen eines inhärenten Bezugs des Denkens zur »Existenz« oder zum »Sein« (*cúnzài* 存在). Wenige Zeilen weiter findet sich für »Sphäre des Denkens« die Übersetzung *sīyù* 思域. Diese Variation in der Terminologie ist rein stilistisch bedingt und die Ausdrücke *sīxiǎng* 思想 und *sī* 思, *cúnzài* 存在 und *yǒu* 有 sowie *jiè* 界 und *yù* 域 sind vollkommen äquivalent und austauschbar, gehören aber zwei verschiedenen Stilregistern an: die einsilbigen Wörter gemahnen an die klassische Schriftsprache und tragen einen altertümlichen Zug, die zweisilbigen entsprechen eher dem Rhythmus der Umgangssprache, aber, und wohl vor allem, auch dem Duktus der noch im Entstehen begriffenen Wissenschaftssprache.

Ähnlich erweist sich das Verhältnis der in verschiedenen Kontexten austauschbaren Ausdrücke *yuánzé* 原則 »Prinzip« und *lǐ* 理, was dasselbe bedeuten kann. Es lässt sich hierbei eine klare Tendenz feststellen weg von der Einsilbigkeit in früheren Werken hin zu mehrsilbigen Termini in späteren Schriften: spricht Mou in der *Norm der Logik* noch von *shíxiàn zhī lǐ* 實現之理 (»Prinzip der Konkretion oder Verwirklichung«) und *jìgāng zhī lǐ* 紀綱之理 (»Regulierungsprinzip«), so beschreibt er in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* stattdessen eine begrifflich analog aufgefasste Opposition von *shíxiàn yuánzé* 實現原則 (»Realisierungsprinzip«) und *guīyuē yuánzé* 軌約原則 (»Regulierungsprinzip«).<sup>236</sup>

Etwas anders gelagert ist der Fall, wenn Mou Zongsan im 6. Kapitel des ersten Buches der *Norm der Logik* über Aristoteles' Logik spricht und für die Begriffe »Substanz« und »Attribut« nicht die gebräuchlichen Termini *běntǐ* 本體 beziehungsweise *shǔxìng* 屬性, sondern die sich stilistisch an die klassische Schriftsprache anlehnen Ausdrücke *tǐ* 體 und *yòng* 用 verwendet.<sup>237</sup> Es ist hier aufgrund des Kontextes vollkommen klar, dass Mou an dieser Stelle Aristoteles' Begriffe meint: In der weiteren Lektüre erweist sich aber in diesem Falle die Wortwahl nicht als willkürlich, hält Mou doch fest, der Begriff der »Substanz« (*běntǐ* 本體) in der aristotelischen Logik sei nicht gleichzusetzen mit dem ontologischen Begriff der »Wirklichkeit« (*shíwù* 實體, engl. glossiert als »reality«). Die Wortwahl, die zunächst rein stilistisch bedingt *scheint*, erweist sich als mehr als das: Es ist eine Absage an die »metaphysischen« Implikationen, welche das geläufige Verständnis des Substanzbegriffes impliziert. Der Verfremdungseffekt, den die Wahl der Übersetzungsäquivalente *tǐ* 體 und *yòng* 用 zur Folge hat, verweist also den Leser auf einen entscheidenden Aspekt von Mous Verständnis der angesprochenen Begriffe, für die aufgrund der Eindeutigkeit des Zusammenhanges keine Verwechslungsgefahr besteht.

Ähnlich verhält es sich mit der Verwendung des Wortes *jìng* 境 für »Ding« in Mou Zongsans einführender Diskussion zum aristotelischen Urteilsbegriff im ersten Buch der *Norm der Logik*.<sup>238</sup> *Jìng* (Skr. *viśaya*) verwendet Mou an anderer Stelle alternativ für *wàijiè*

<sup>236</sup> Diese Opposition widerspiegelt eine Grundüberzeugung Mous, die er von Zhang Dongsun übernimmt, und die eine Synthese der Theorie der Kausalität der Wahrnehmung Russells und Whiteheads einerseits und des Transzendentalismus Kants andererseits darstellt: Es ist, einfach gesagt, die Auffassung, dass die faktische Ordnung der Welt einem anderen Quell entspringt als der logische Aufbau des Denkens. Ersteres ist die Kausalität des Wirklichen, letztere die Logizität der Ideation. Daher bezeichnet Mou in der *Norm der Logik* die Realisierungsprinzipien auch einfach als »Prinzipien des Seins«, *yǒulǐ* 有理, die Regulierungsprinzipien als »Prinzipien des Denkens«, *sīlǐ* 思理. Vgl. MZSXSQJ 11, S. 140.

<sup>237</sup> MZSXSQJ 11, S. 57.

<sup>238</sup> Vgl. MZSXSQJ 11, S. 129.

外界 »Aussenwelt«, »Sphäre des Externen« oder »Horizont«, beziehungsweise, was dieser einschliesst, das »Wahrnehmungsfeld«<sup>239</sup>. Der Ausdruck *jìng* wird in buddhistischen Schriften aus der *yogācāra*-Tradition in bezug auf Texte von Vertretern des Kleinen Fahrzeugs oder von Nichtbuddhisten verwendet mit der – für irrig gehaltenen – Bedeutung »Aussending«, ein Ding also, das als etwas ausserhalb des Bewusstseins vorgestellt wird. Im *yogācāra*-Buddhismus wird der Begriff dagegen verwendet im Sinne der materialen Grundlage oder des »Gehaltes« einer aktuellen Wahrnehmung. Es ist auch vom wirklichen (*shí* 實, Skrt. *sat*) Träger<sup>240</sup> des Bewusstseins die Rede. Damit erläutert Mou Aristoteles' Urteilsbegriff, deutet aber zugleich eine Distanznahme an, die implizit bereits ankündigt, was er im nachfolgenden Text expliziert: Die Gehalte, auf welche die Urteile gehen, mögen wirklich sein, als reale Dinge aber sind sie nicht zu deuten.

Ein anderer Fall terminologischer Variation liegt vor, wenn Mou sich auf verschiedene Quellentexte stützt: So übernimmt er etwa in »Logik und dialektische Logik« in der Diskussion von Chen Qixius Logikverständnis dessen vermutlich auf Übersetzungen aus dem Japanischen zurückgehenden Terminus *lùnlixué* 論理學 für »Logik«, statt das übliche *luóji* 邏輯 zu verwenden, das auf Yan Fu 嚴復 (1854–1921) zurückgeht.<sup>241</sup> Ähnlich verhält es sich bei Mous Diskussion der aristotelischen Logik, wie sie Mill zur Darstellung bringt. Auch hier passt er seinen Wortgebrauch der Übersetzung Yan Fus an, die er zitiert. Eine Diskussion des Subjekt-Prädikatsatzes in seinem Verhältnis zur propositionalen Funktion leitet Mou mit einer ausführlichen Darstellung der begrifflichen Kategorisierung in Aristoteles' Logik ein. Die Sprache Yan Fus scheint aber auch philosophisch gebildeten Lesern anfang der Vierziger Jahre bereits so unvertraut gewesen zu sein, dass Mou in Klammern oftmals, jedoch nicht immer, die englischen Entsprechungen anführt: Mou verwendet für »Prädikabile« Yan Fus Übersetzung *jīng* 旌, die fünf Prädikabilien gibt er hier, ebenfalls Yan Fu folgend, als *gāng* 綱 »Genus«, *mù* 目 »Spezies«, *chā* 差 »Differenz«, *zhuàn* 撰 »Proprium« und *yù* 寓 »Akzidens« wieder.<sup>242</sup> Für »Differenz« verwendet Mou zugleich das seinen Lesern vermutlich leichter zugängliche *tèzhēng* 特徵, für »Proprium« gebraucht er auch *tèxìng* 特性<sup>243</sup>. Für den Begriff »Essenz« oder »Wesen« verwendet er neben dem offenbar gebräuchlichen Ausdruck *běnzhi* 本質 auch Yan Fus Terminus *chángdé* 常德<sup>244</sup>. Dasselbe gilt für den Begriff »Eigenschaft«, wofür Mou gemeinhin das chinesische *tèxìng* 特性 verwendet, das aber im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zu Aristoteles unter der Bezeichnung *dé* 德 erscheint, etwa in den Begriffen *zhuàndé* 撰德 »Proprium« und *yùdé* 寓德 »Akzidens«<sup>245</sup>. Diese Wahl mag zum einen sicherlich stilistisch begründet sein. Zum anderen erlaubt sie aber erstens überhaupt erst die Bezugnahme auf die Zitate aus Yan Fus Texten, während sie Mou zweitens terminologische Differenzierungen an die Hand gibt, die er sonst mittels Neologismen zu erfassen gezwungen wäre. Dies gilt etwa für den Begriff der »fünf Prädikabilien«, wofür auch der chinesische Ausdruck *wǔ wèi* 五謂 verwendet wird, wobei aber der Ausdruck *wèi* 謂, beziehungsweise *wèicí* 謂詞, sowohl im Sinne von Prädikat als auch von Prädikabile verwendet wird.<sup>246</sup> Gleich verhält es sich mit dem Begriff *tèxìng*, das einerseits für das

<sup>239</sup> So in der Diskussion des aristotelischen Urteils in MZSXSQJ 11, S. 49.

<sup>240</sup> Er bezeichnet mithin jenen Aspekt des Bewusstseins, der von Dignāga als nichtillusorisch bezeichnet wird, nämlich die unmittelbare Präsenz der Sinneswahrnehmung. Diese Vorstellung einer »Eigentlichkeit« des unmittelbar sinnlich Gegenwärtigen im Gegensatz zur »Konstruiertheit« der Gegenstände übernimmt Mous Lehrer Xiong Shili. Vgl. hierzu Fn. 311, S. 101.

<sup>241</sup> MZSXSQJ 25, S. 134.

<sup>242</sup> MZSXSQJ 11, S. 381.

<sup>243</sup> MZSXSQJ 11, S. 382.

<sup>244</sup> MZSXSQJ 11, S. 382.

<sup>245</sup> MZSXSQJ 11, S. 383.

<sup>246</sup> Vgl. MZSXSQJ 11, S. 383.

aristotelische »Proprium« Verwendung findet, andererseits aber auch »Eigenschaften« im allgemeinen bezeichnen kann, also Akzidentien einschliesst. Hier bietet Yan Fus Differenzierung in *zhuàn* gegenüber *dé* die Möglichkeit einer klareren terminologischen Erfassung und somit begrifflichen Trennschärfe.

Eine ähnliche Variierung der Terminologie findet sich im Falle des Begriffs des »Syllogismus«, für den Mou in aller Regel das gebräuchliche *sānduànshì* 三段式, also »Schlussfigur in drei Gliedern«, »Dreisatz« verwendet. Bisweilen erscheint als chinesische Entsprechung für »Syllogismus« aber auch der von Yan Fu geprägte Ausdruck *liánzhū tuīlǐ* 聯珠推理, wörtlich »Schluss im Stil des Perlenschnitzens«, der eine Anspielung Yan Fus auf ein Genre der klassischen Lyrik darstellt, in dem sich Gedichte aus Strophen zu je drei Zeilen zusammensetzen.<sup>247</sup>

Dem obigen Fall vergleichbar ist es auch, wenn Mou Zongsan zur Erfassung der Subjekt-Prädikatstruktur des Urteils auf die Terminologie von Kuiji zurückgreift: Er verwendet hier für »Subjekt« und »Prädikat« die beiden Ausdrücke *tǐ* 體 und *yì* 義 anstelle von *zhǔcí* 主詞 und *wèicí* 謂詞. Wenngleich er deren Verhältnis daraufhin interpretiert im Sinne eines Deutungsbezugs von Signifikat und Signifikant, und das Verhältnis von Subjekt zu Prädikat rein formal auslegt als dasjenige einer Funktion zu ihrem Gegenstand, bezieht er sich eingangs mit den Ausdrücken *tǐ* 體 und *yì* 義 ganz klar auf Aristoteles' Begriffe von Subjekt und Prädikat, geht es ihm doch darum, den rein logischen Gehalt von dessen Urteilslehre herauszustellen. Dies wiederum scheint nicht, wie durch die Terminologie nahegelegt, ursächlich mit dem expliziten Bezug auf die buddhistische Lehre des Satzes zu erfolgen, sondern geht zurück auf eine Anregung in Jørgensens *A Treatise of Formal Logic*. Der Bezug auf die *hetuvidyā* ermöglicht Mou aber eine begriffliche Präzisierung und deutet durch die Wahl der Terminologie die Möglichkeit einer rein formalen Analyse des Urteils als logische Struktur symbolisch vermittelter Referenz an.

Die obigen Ausführungen zielen nicht auf eine erschöpfende Darstellung. Sie sollen vielmehr einen Eindruck vermitteln der unterschiedlichen Qualität terminologischer Variation in den Schriften Mous. Mithin zeigen sie deutlich, dass Mous Rückgriff auf vormoderne Terminologien und Quellen nicht bedeuten muss, dass seine Überlegungen von einem traditionellen Verständnis dieser Texte ausgeht, um anschliessend dessen Relevanz für die Gegenwart zu erweisen: Vielmehr erfolgt der Zugriff auf traditionelle Begrifflichkeit je schon hochgradig selektiv, und zwar nach Kriterien, die durch die bereits internationalisierten philosophischen Diskurse des frühen Zwanzigsten Jahrhunderts und die darin aufgeworfenen Probleme und Begriffe gesetzt sind. Der Rückbezug auf die Tradition steht damit unter der Voraussetzung einer vergleichsweise grossen Vertrautheit mit den philosophischen Debatten der Gegenwart. Diese Feststellung zur hermeneutischen Grundsituation von Mous Philosophieren mag nicht sonderlich originell sein. Dennoch gerät sie leicht in Vergessenheit, etwa wenn bestimmte Missverständnisse »westlicher« Konzepte bei Mou Zongsan allzu bereitwillig damit erklärt werden, dass deren vordergründige Ähnlichkeit zu traditionellen Vorstellungen den angeblich in der chinesischen Denktradition verwurzelten Mou in die Irre geführt habe, oder wenn Mous Auseinandersetzung mit Schriften chinesischer Überlieferungen nicht als Teil einer kreativen Aneignung und weitgehenden Neuinterpretation, sondern als Rückgriff auf bestimmte darin festgehaltene Lehren verstanden wird. Die sprachlichen Hürden, die Mou den Zugang zu Texten der westlichen Philosophie erschwert haben, ziehe ich keineswegs in Zweifel. Das bedeutet aber nicht, dass Mou deswegen über seine chinesische Muttersprache hinaus, etwa aufgrund seines ländlichen und damit

<sup>247</sup> Dieser Ausdruck erscheint etwa in der *Norm der Logik* (1941), MZXSQJ 11, S. 400, in variiert Form, als *zhènzhū* 朕珠 bereits 1937 in Mous Übersetzung des »Schlussprinzips des Syllogismus«, *zhènzhū yuánlǐ* 朕珠原理 in »Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZXSQJ 25, S. 328.

traditionell geprägten Hintergrundes oder seines traditionalistisch orientierten intellektuellen Umfeldes, schon von vornherein über einen privilegierten Zugriff auf die Texte der »eigenen« chinesischen Überlieferungen verfügt hätte, im Gegensatz etwa zu denjenigen einer »westlichen« Philosophie. Schon gar nicht heisst dies, dass ein solcher Zugang zu den Texten dem Einfluss der ausserchinesischen Philosophie gänzlich entzogen gewesen und damit gewissermassen aus einem »rein« chinesischen Kontext heraus erfolgt wäre. Mous Texte legen vielmehr ein beredtes Zeugnis davon ab, wie eng die Lektüre zeitgenössischer, also im wesentlichen internationalisierter Philosophie sich darin mit der Auseinandersetzung mit Texten einer vermeintlich »eigenen«, also chinesischsprachigen, Tradition verschränkt. Dies scheint mir im übrigen für sämtliche traditionalistischen Denker des Chinas der Zwanziger und Dreissiger Jahre zu gelten, auch für jene, die – im Gegensatz zu Mou – gar keiner Fremdsprache mächtig waren.<sup>248</sup> Die Kategorien »Chinesisch« und »Westlich« erweisen sich hier, als analytische Werkzeuge verstanden, als zu wenig spezifiziert, offenkundig unterkomplex und damit untauglich.

### 2.3 Mou Zongsans Verhältnis zur chinesischen Tradition

Mou Zongsans Einschätzung der chinesischen Tradition unterliegt im Laufe der unterschiedlichen Phasen seines Schaffens deutlichen Modifikationen. In »Die reingeistige Durchwirkung des Sinnlichen«, einem Aufsatz aus dem Jahre 1935, in dem Mou sich mit dem Denken der Neokonfuzianer Zhu Xi und Wang Yangming 王陽明 (Wang Shouren 王守仁, 1472–1529) befasst, charakterisiert er die konfuzianische Tradition als von der philosophischen Tradition Europas grundsätzlich verschieden: Anders als letztere, welche nach dem Sein und den Möglichkeiten von dessen Erkenntnis frage, fehle dem Konfuzianismus jeglicher ontologische oder epistemologische Fokus.<sup>249</sup> Im Mittelpunkt konfuzianischen Denkens stehe vielmehr die Pflege des eigenen Handelns und die Verwirklichung des intuitiven Wissens um das Gute (*liángzhī* 良知) im eigenen Leben. Die Konfuzianer hätten aber, da stets mit einer Lebenspraxis befasst, die Wirklichkeit, in der sich diese Selbstpflege vollzog, nie infrage gestellt, und hätten sich als *Verkörperung* einer Welt erfahren (*tǐrèn* 體認), die sich im steten schöpferischen Fluss zwischen stofflicher Konkretion, Mou spricht von »Materialisierung« (*qìhuà* 氣化), und Desintegration fortwährend neu gestaltet.<sup>250</sup> Das Wissen um das Gute, welches Mou als »reine Geistigkeit« (*jīnglíng* 精靈) bezeichnet, sei immer verstanden worden als Herr<sup>251</sup> über einen *Leib* (*shēn* 身). Ansätze, das

<sup>248</sup> Dies zeigt, dass Liang Shuming, Xiong Shili und andere eben keine »traditionellen« Denker mehr waren, sondern dass ihre Beschäftigung mit der eigenen Überlieferung schon von Beginn an unter dem Eindruck von deren zumindest teilweisem Verlust erfolgt. Die »nationale« Kontinuität, die sie dabei für sich in Anspruch nehmen, mag der Eigenwahrnehmung ihrer Situation entsprechen. Zweifellos fällt der Zugang zu chinesischsprachigen Texten einem Denker chinesischer Muttersprache auch dann leichter, wenn er nicht mehr in einer bestimmten ungebrochenen exegetischen Tradition steht – sofern es denn eine solche überhaupt je gegeben hatte. Wenn aber Denker wie Mou die »unmittelbare Vertrautheit oder Zugänglichkeit« chinesischer Texte interpretieren als den Effekt einer fortdauernden kulturellen Kontinuität der chinesischen Nation, so bedienen sie sich ganz offensichtlich einer »nationalen« Umdeutung des konfuzianischen Mythems einer »Kontinuität der Lehre« *dàotǒng* 道統. Der unverrückbare Glaube genau daran durchdringt Mous Denken. Und dieser Selbstverkenntung Mous und anderer Traditionalisten gehen auch wir auf den Leim, wenn wir ihre Behauptung eines privilegierten Zugangs zur eigenen Tradition als Faktum akzeptieren.

<sup>249</sup> MZSXSQJ 25, S. 517.

<sup>250</sup> MZSXSQJ 25, S. 519.

<sup>251</sup> Mou verwendet hier chin. *zhǔ* 主 »Herr«, »Herrscher«, das sich auch wiederfindet in der chinesischen Übersetzung der philosophischen Begriffe »Subjekt«, *zhǔtǐ* 主體, in wörtlicher Paraphrase »herrschende Entität«, sowie dem zugehörigen Adjektiv »subjektiv«, *zhǔguān* 主觀, analog »Blick von Seiten des Beherrschenden«. Etymologisch betrachtet gründet die moderne Opposition von *zhǔ* »Subjekt« und *kè* 客

konfuzianische »Wissen um das Gute« mit dem durch die Reflexion auf die Prozesse der Kognition offengelegten »Speicherbewusstsein« (*ālayavijñāna*, *ālāiyéshì* 阿賴耶識) der buddhistischen Nur-Bewusstseinslehre zu identifizieren, lehnt Mou genauso ab<sup>252</sup> wie Versuche, es in die Nähe eines in der aristotelischen Logik gründenden Substanzbegriffs zu rücken. Dennoch ist Mou Zongsan der Überzeugung, dass das chinesische Denken trotz oder gerade wegen seiner praktischen Ausrichtung einen wesentlichen Beitrag zur Philosophie zu leisten vermag: er erkennt diesen in der tief verwurzelten Einsicht in die fundamentale Einheit von *tǐ* 體 und *yòng* 用, gemeinhin als »Substanz« und »Funktion« übertragen, womit er offensichtlich auf Xiong Shilis Leitgedanken der Nichtzweiheit von Substanz und Funktion anspielt. Mou Zongsan sieht westliche Philosophen durchaus an der Schwelle zur Erkenntnis dieser angeblichen Grundeinsicht allen chinesischen Denkens. Allerdings verändert sich auch hier sein Urteil mit der Zeit. In einem Rückblick über die philosophischen Debatten in der *Philosophischen Wochenzeitschrift* schreibt Mou 1936:

In der Tat wurde vor Bergson in der westlichen Metaphysik die eigentliche Substanz (*tǐ* 體), noch nie klar herausgestellt. Wenn somit von der Substanz gesprochen wurde, so ging es in Wirklichkeit doch nur um das, was Xiong Shili als blosser theoretischer Spielerei (*xìlùn* 戲論) bezeichnet. Mit dem Gebrauch der intuitiven Methode aber ist Bergson in das Geheimnis des Kosmos eingedrungen, hat erstmals <in der Geschichte der westlichen Metaphysik> die Leistung erbracht, jene eigentliche Substanz innerlich zu bezeugen (*zhèngtǐ* 證體). Dies bedeutet für die Geschichte des westlichen Denkens nichts weniger als den Anbruch eines neuen Zeitalters! Deshalb hat Bergsons Philosophie anschliessend die ganze Welt wie im Sturm erfasst. Was heutzutage aber von dem, was er vertritt, Beachtung findet, sind lediglich die Begriffe der Intuition, der Kreativität, des Lebens und der Zeit <als Dauer>; doch da sich niemand eingehend mit seinen Analysen der wissenschaftlichen Begriffe des Raumes, der Materie und der Mathematik usw. befasst, hält man sie für irrelevant und betrachtet sie geradezu als ein Kuriosum. In Wirklichkeit können seine diesbezüglichen Analysen als hervorragend gelten. Aus dem einzigen Grund, dass er sich gegen seine Tradition wendet, gelingt ihm noch Grösseres <spricht: die Bezeugung der eigentlichen Substanz>.<sup>253</sup>

Diese Ausführungen finden sich in einem Paragraphen zu Xiong Shilis *Neuer Nur-Bewusstseinslehre*. Mou spricht Xiong Shili das Verdienst zu, mit dieser Arbeit jene »innere Bezeugung der Substanz« – schon dies im übrigen ein Ausdruck, den Mou von Xiong übernimmt – *positiv* gefasst zu haben und damit den Weg zu einer Praxis zu weisen, die Bergson nur angedeutet habe, auf welche er, in Mous Worten, nur *negativ* verwiesen habe,

---

»Objekt« aber in einer Metaphorik von »Gastgeber« einerseits und »Gast« andererseits. Wenn beispielsweise Lu Xiangshan von der Lektüre der Klassiker spricht, so vertritt er die Ansicht, dass das Bewusstsein des Lesenden gegenüber dem Text nicht bloss die Rolle eines passiven Gastes (*kè*) einnimmt, sondern vielmehr die Initiative ergreift und selbst zu dessen Gastgeber (*zhǔ*) wird. Lu verwendet somit das Bild eines Gastbesuchs, um das Verhältnis von lesendem Bewusstsein und gelesenen Text zum Ausdruck zu bringen. Die Aktivität des Lesens versteht er somit als eine Interaktion zwischen Leser und Text. Zu dieser Metaphorik von Gast und Gastgeber vgl. Ch'ien, Edward T., *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. New York: Columbia University Press, 1986, S. 264–247.

<sup>252</sup> In einem Aufsatz mit dem Titel »Eine kritische Lektüre von Xiong Shilis Antwort an Xie Shilin« (Du »Da Xie Shilin«) von 1935 nimmt Mou Bezug auf Xiong Shilis Verwerfung eines entsprechenden Vorschlags von Zhang Taiyan 章太炎 (Zhang Binglin 章炳麟, 1868–1936). Vgl. MZXSQJ 25, S. 508.

<sup>253</sup> »Summarischer Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift*«, MZXSQJ 25, S. 539: »因為西方的元學在柏格森以前, 實在未曾明體, 即或談體, 也實只如熊先生所謂戲論. 至柏格森出用直覺方法, 參透了宇宙奧秘, 始作證體工作. 這在西方思想史上確是一個新紀元. 故柏格森的哲學遂滿城風雨, 轟動了全世界. 而其所宣揚的, 以及世人所注目的, 也只是直覺、創化、生命、時間等概念; 而他對於空間、物質、數學點等科學概念之解析以無人加以過門, 只作等閒視之, 好像視同怪論一般. 其實他這種解析也算不得了. 為因反傳統故, 又有更不得了者在.«

indem er sich nämlich in seinem Denken von seiner eignen philosophischen Tradition abgewandt habe. Xions Leistung, die geistige Wende, die sich in Bergsons Werken Bahn breche, positiv zur Geltung zu bringen und sie in ihrer Bedeutung für eine philosophische Praxis zu erweisen, schreibt Mou dabei explizit dem chinesischen Denken zu, in dessen Tradition er Xiong stellt, und dem jener Gedanke der »eigentlichen Substanz« Mou zufolge ja geradezu wesentlich ist.

Die theoretische Philosophie, die Mou Zongsan wegen ihres *theoretischen* Charakters zugleich auch als eine westliche bestimmt, und zwar in Kontrast zu einem auf die Praxis abstellenden konfuzianischen Denken, ist gemäss einem Text, den Mou nur fünf Jahre später veröffentlicht hatte, durch das Verdienst eines anderen Denkers an ihre inhärenten Grenzen und somit jene Schwelle herangeführt worden, die damit den Übertritt markieren soll in das Praktisch-Schöpferische, in dem sich Mou Zongsan zufolge die »Bezeugung der Substanz« vergegenwärtige: Immanuel Kants praktische Vernunft, beziehungsweise Mous Deutung derselben, besetzt für Mou Zongsan ab diesem Zeitpunkt jenen Angelpunkt, an dem eine vermeintlich theoretische westliche Philosophie und eine als praktisch gedeutete chinesische, eigentlich präziser: konfuzianische Philosophie ineinandergreifen können. Die obigen Ausführungen zeigen aber klar, dass Kants praktische Philosophie damit in Mous Denken jene Stelle einnimmt, die er zuvor Bergsons Lebensphilosophie zugewiesen hatte: Die Wichtigkeit des Denkens beider liegt für Mou in der Aufzeigung der inhärenten Grenzen des Theoretischen von *innen* heraus. Dies deutet er als einen impliziten Verweis auf das Feld einer reinen Praxis, die den Bereich des Verstandes übersteigt, der aufgrund seines logischen Charakters zwangsläufig auf Gegenstände und deren Zusammenhänge geht, nicht aber jenen Grund zu erschliessen vermag, aus dem heraus er im tätigen Vollzug entspringt, der also aus der Sicht des Verstandes immer ein *Aussen* bleiben muss. Dass Mous Deutungen dieser beiden Denker nicht unwidersprochen geblieben sind, ist aufgrund der »Zuspitzung« von deren Schriften für seine eigenen Zwecke nicht verwunderlich. An dieser Stelle sollen die philosophischen Schwierigkeiten von Mous Bergson- und Kant-Rezeption nun aber nicht weiter vertieft werden. Vielmehr geht es darum zu zeigen, dass Mous Zuwendung zur praktischen Philosophie Kants bereits früh erfolgt, und dass Kant in dem Sinne, als sein Denken für Mou einen »Brückenkopf« zwischen den vermeintlichen Kontinenten einer westlichen und östlichen Philosophie bildet, als Nachfolger von Henri Bergson gelten kann. Über Kant, mit dessen Denken Mou Zongsan seinen Referenzpunkt in der »westlichen« Philosophie definitiv gefunden hat, und der in seinem weiteren Schaffen eine zentrale Rolle behält, schreibt Mou 1941:

Deshalb ist *diese Welt der Substanz notwendigerweise nicht jene Sphäre, in die unsere vergegenständlichende Vorstellung führt* (質測思議所行境界 *zhìcè sīyì suǒ xíng jìngjiè*), sie ist somit *kein Bereich, den die Verstandeserkenntnis durchschreitet* (理解辨識所行境界 *lǐjiě biànshí suǒ xíng jìngjiè*). Es muss sich um einen *Gegenstand der Praxis handeln, jene Sphäre, welche die praktische Vernunft durchschreitet* (實踐的對象, 是實踐理性所行境界 *shíjiàn de duìxiàng, shì shíjiàn lǐxíng suǒ xíng jìngjiè*). Also ist die Substanz *nicht extern (transzendent), sondern immanent, liegt nicht im Verstehen, sondern im Vollzug* (不在外, 而在內; 不在理解, 而在行動 *bù zài wài, ér zài nèi; bù zài lǐjiě, ér zài xíngdòng*). Damit vollzieht Kants <Begriff der> Substanz<sup>254</sup> in bezug auf seine eigene Tradition eine völlige Kehrtwende. In China dagegen

<sup>254</sup> Die Verwendung des Begriffes »Substanz« in diesem Kontext ist erklärungsbedürftig. Der hier referierte Begriff (chinesisch »tǐ«) hat nichts zu tun mit dem Substanzbegriff in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Vielmehr widerspiegelt Mous Wortgebrauch eine Übersetzungspraxis Zhang Dongsuns, der das chinesische »bēntǐ« im Zusammenhang mit der vorkantischen Metaphysik für »Substanz«, im Kontext von Kants Schriften aber für »Noumenon« und »Ding an sich« verwendet. Dieser Tatsache trägt Mou terminologisch Rechnung, wenn er in den Mittelpunkt seiner späteren Schriften das »Ding an sich« anstatt der »Substanz« stellt. Vgl. Suter, Rafael, »Erkenntniskritik und Selbstreflexion: Kritik als Praxis – Überlegungen zu einem neukonfuzianischen Begriff der ›Kritik‹ anhand des Frühwerks Mǒu Zōngsāns (1909–1995)«, in: *Polylog* 26, 2011, S. 43–89; S. 52f.; S. 86.

besteht seit alters die Tradition eines solchen <Verständnisses von Substanz>. Somit ist <Kants> Substanz ganz bestimmt nicht jene *substance*, gegen die Berkeley sich wendet. Wenn er davon spricht, sie könne nicht erkannt werden, so heisst dies, dass sie im Rahmen der Bestimmung (*fēngqǔ* 封曲) durch die Kategorien des Verstandes nicht erkennbar sei, und dies wiederum, dass man sie nicht mittels des »Verstandes« (*zhī* 知) erkennt, *was keineswegs heisst, dass sie überhaupt nicht erkennbar ist*. Seine Unterscheidung von Substanz und Erscheinung entspricht genau derjenigen zwischen Substanz (*tǐ* 體) und Funktion (*yòng* 用), und ist klarerweise erforderlich. Betrachtet man <diesen> Begriff unter Einbezug (*hékan* 合看) des östlichen Denkens, so ist er sehr leicht nachzuvollziehen (*liǎojiě* 了解) und führt zu keinen Missverständnissen. Erst dadurch ist ein angemessenes Verständnis (*shànjiě* 善解) möglich. Dieses treffliche Verständnis hat Kant noch nicht erarbeiten können (Hervorhebungen von Mou).<sup>255</sup>

Terminologisch lehnt sich dieser Text Mous eng an buddhistische Fachausdrücke an, mit denen er durch seine Lektüre von Xiong Shilis Texten zur Nur-Bewusstseinslehre vertraut war.<sup>256</sup> Das Wort *xíng*, wörtlich »gehen«, »durchschreiten«, aber auch »durchführen«, trägt im Zitat, in dem es auf die Verstandestätigkeit bezogen wird, jene Bedeutung, die im Begriff *xíngxiāng* 行相 zum Ausdruck kommt. Dieser bezeichnet die »Aktivität« des Bewusstseins, insofern es sich in »Unterscheidungsmerkmalen« manifestiert: Es handelt sich damit um eine Stufe von Bewusstheit, die durch einen Gegenstandsbezug gekennzeichnet ist, und die daher der Erleuchtung entgegengesetzt wird, die sich als unmittelbare Einsicht, mithin intuitiv, einstellen soll. Mous Analyse scheint hier somit vor dem Hintergrund einer Vorstellung des *yogācāra* zu erfolgen, die auf das *Laṅkāvatārasūtra* zurückgeht, und der zufolge sich Bewusstsein auf drei verschiedenen Ebenen zu vergegenwärtigen vermag, so dass seine Gegenstände dementsprechend über ein dreifaches Wesen (*sānxìng* 三性) verfügen: auf der untersten Ebene der »unterscheidenden Bestimmung« – *parikalpita* (*biàn jì zhí xìng* 遍計執性) – nimmt es die Gegenstände, auf die es in seiner Intentionalität gerichtet ist, für selbständig und eigentlich. Auf der nächst höheren Stufe – *paratantra* (*yī tā qǐ xìng* 依他起性) – erkennt es, dass die Identifizierung eines Gegenstandes inhärent mit der klassifizierenden Differenzierung verknüpft ist und daher stets eine Beziehung zu einem Anderen einführt. Konsequenz zu Ende gedacht, läuft dies darauf hinaus, dass die Vorstellung eines eigenen Wesens dieses Gegenstands *ad absurdum* geführt wird, da die Selbständigkeit eines jeden Gegenstandes sich zwingend auflöst in einem potentiell unendlichen Fortschreiten von Identifizierungen, die aber stets auch Unterscheidungen sind, und damit fortwährend weitere Andere einführen, ohne sich dabei dem Wesen des Gegenstandes nähern zu können. Der Gegenstand ist daher nur als ein relativer zu verstehen, womit aber alles Unterschiedene als solches unselbständig und damit auch uneigentlich und leer ist. Die höchste Stufe schliesslich stellt die Einsicht in die wesentliche Identität dieses Gegenstandes mit der Leerheit dar – *pariniṣpanna* (*yuán chéng shí xìng* 圓成實性), in der sich das eigentliche Antlitz der Wirklichkeit – *shíxiāng* 實相 – offenbart. Dies heisst nicht, dass die drei qualitativen Stufen von Bewusstsein sich ausschliessen. Vielmehr handelt es sich um drei Sichtweisen auf ein und dasselbe, das sich demnach unter allen drei Aspekten verstehen lässt:

<sup>255</sup> MZSXSQJ 11, S. 705: »所以此本體界必不是質測思議所行境界，即不是理解辨識所行境界。它必須是實踐的對象，是實踐理性所行境界。即本體不在外，而在內；不在理解，而在行動。至此，康德的本體，對其傳統而言，完全轉了一個方向。但是在中國卻是一個從古如斯的傳統。如是，他的本體決不是柏克萊所反對的 *substance*。他所謂不可知，是說在理解範疇的封曲中不可知，即是說，不能以「知」知之，並不是一往不可知。他的本體與現象之分，即是體用之分，是很必須的。若與東方思想合看，是很容易了解，而且亦不至於誤解。且可以有善解。此種善解康德是未能作到的。«

<sup>256</sup> Xiong schreibt 1932 in der Einleitung zu seiner *Neuen Nur-Bewusstseinslehre*, dass er sich der Terminologie des *yogācāra*-Buddhismus bedient, um gleich darauf zu betonen, dass seine Deutung derselben nicht einer traditionellen Auffassung folgt. Vgl. Xiong, 1985, S. 41.

als singulärer Gegenstand, als korrelativer Gegenstand und als eigentliche Ungeschiedenheit. Dabei wird in jeder dieser Hinsichten seine Leerheit offenbar. Die Perspektive der Korrelativität löst das Singuläre in letzter Konsequenz in einen holistischen Gesamtzusammenhang auf, in dem jedes mit jedem anderen verknüpft ist, so dass sich jedes einzelne für sich genommen seinem Wesen nach als leer erweist. Die Einsicht in die wesentliche Leerheit schliesslich stellt sich ein in der Folge der Erkenntnis, dass ohne die Korrelata (die Singulären) auch deren Relation (Zusammenhang) undenkbar wird – dass also die Vorstellung eines Zusammenhangs von allem mit allem genauso undenkbar und leer ist wie diejenige eines isolierten Einzelnen. Dies zeigt, dass das Singuläre genauso durch die Relation bedingt ist, wie die Relation erst aufgrund des Singulären (der Möglichkeit einzelner Korrelata) denkbar wird, dass daher beides Effekte ein und derselben Funktion begrifflich differenzierenden Denkens sind, die verknüpft, indem sie verdinglicht, und verdinglicht, indem sie verknüpft. Damit aber ist es unmöglich, sich einen Punkt vorzustellen, von dem aus diese Funktion ihren Anfang nehmen soll. Der Erkenntnis, dass die Gegenstände sowohl als Singuläre als auch als Relata leer sind, folgt nach beider Verwerfung daher die Einsicht in die umfassende Leerheit als eigentlichem Antlitz der Wirklichkeit.

Xiong Shilis Neokonfuzianismus, dem Mou folgt, modifiziert diese Vorstellung dahingehend, dass er zwar ihre Analyse des Verhältnisses der Gegenstände und ihrer Zusammenhänge übernimmt, jedoch die Auffassung ablehnt, diese Erkenntnis führe zu einer Einsicht in die Leerheit. Vielmehr entwickelt er den Gedanken, dass die vergegenständlichende Funktion des Bewusstseins in etwas gründen muss, bei dem die Rede von Dingen und deren Zusammenhängen, von Partikulär und Universal ihren Sinn verliert: etwas, das man vielleicht in Anlehnung an Mous Zitat und mit der gebotenen Vorsicht eine Schau des Ganzen aus der Immanenz heraus nennen könnte und das sich gerade nicht durch seine Leerheit, sondern durch seine lebendige Fülle auszeichnet.<sup>257</sup> Wenn Mous Auseinandersetzung mit Kants Philosophie sich terminologischer Anleihen bei Xiong Shilis *Neuer Nur-Bewusstseinslehre* bedient, so bedeutet dies allerdings nicht, dass er Kants Transzendentalphilosophie eins zu eins in eine Bewusstseinsanalyse nach dem Muster des *viññānavāda* übersetzt. Dennoch dürfte dessen Vorstellung über den Aufbau des Bewusstseins Mou einen entscheidenden Anstoss für seine Beschäftigung mit Kant gegeben haben. Dies umso mehr, wenn man sich vor Augen hält, dass Mous Interesse für Kant genau zu dem Zeitpunkt erstarkt, als er sich intensiv mit Xiong Shilis *Neuer Nur-Bewusstseinslehre* auseinandersetzt.<sup>258</sup>

Doch wie wir oben kurz aufzeigten, ist es nicht bloss eine oberflächliche Ähnlichkeit von Kants Philosophie mit dem *yogācāra*, die Mou zu seiner spezifischen Interpretation des Begriffes der »Freiheit« führt, auf den er bei Kant stösst. Vielmehr entspringt diese Lesart Mous einer von Kant verschiedenen Beurteilung der Dialektik der reinen Vernunft. Diese sieht er als »Leerlauf« des gegenstandsbezogenen Bewusstseins, und somit als eine Dialektik rein vernünftigen *Denkens*, das sich dabei in fiktive Gegenstände übersetzt. Anders als Kant anerkennt Mou keine Dialektik der reinen Vernunft: Ihm ist die Vernunft das blosses Prinzip, gemäss dem jegliche Ordnung aufgebaut ist. Manifestiert sich also Vernunft, so erfolgt dies als immanente Gesetzmässigkeit von *jemandes* Denktakt und expliziert sich in der Systematizität von dessen Gedanken. Da somit aber kein Gegenstandsbezug rein vernünftig ist (die Vernunft leitet die Verknüpfung der Sätze, nicht der Gegenstände), so entfällt die Möglichkeit, dass sich die reine Vernunft selbst Gegenstände geben kann. Ideen der reinen

<sup>257</sup> Entsprechend verwendet Xiong als eine der Charakterisierungen dieser »Substanz« den Ausdruck des »unerschöpflich lebensspendenden Lebendigen« (*shēng shēng bù yǐ* 生生不已) aus dem *Yijing*.

<sup>258</sup> In *Phänomen und Ding an sich* bringt Mou Zongsan Kants Transzendentalphilosophie direkt mit buddhistischen Vorstellungen in Verbindung, explizit auch mit der Lehre der Drei Naturen. vgl. *Xianxiang yu wuzhi*, Taipei: Xuesheng shuju, 1990 (1975), S. 397–401; MZSXSQJ 21, S. 411–414.



Vernunft, die wohl empirisch nicht erkennbar, aber dennoch vernunftnotwendig sind, und denen als Postulate der reinen Vernunft auch im Bereich des Praktischen systematische Bedeutung zukommt, kann es demnach nicht geben. Ganz im Gegensatz zu dieser Auffassung deutet Mou Zongsan die blossen Einbildungen, in die er den Leerlauf der Vergegenständlichung in der Dialektik des rein vernünftigen Denkens unvermeidlich münden sieht, als Aufforderung zur Einkehr, zur Suspension des vernunftgeleiteten Denkens, das er ja nicht mit der Vernunft selbst gleichsetzt. Die Enthaltung von der Vergegenständlichungsoperation vergegenwärtigt demnach eine Schau der Welt, wie sie eigentlich ist: reine Vorgängigkeit. Da Bedingungen überhaupt nur fassbar sind als Beziehungen zwischen Gegenständen, da sie sich also nur im Bereich des Gegenständlichen denken lassen, ist das Bewusstsein im Augenblick des Aussetzens seiner Vergegenständlichungsoperation gewahr, dass es in seiner Eigentlichkeit gar nicht fremdbestimmt (heteronom) sein *kann*, ja dass es als verwirklichender Vollzug vielmehr Ausgangspunkt und Grundlage allen gegenstandsbezogenen Denkens ist, und somit völlig *frei* und *selbstbestimmt* (autonom). Diese Darstellung soll hier nun nicht weiter in ihren Einzelheiten ausgeführt werden, sondern nur der Illustration dienen, dass das Zusammendenken »westlicher« Philosophie und »chinesischer« Weisheitslehre bei Mou durchaus systematischen Charakter besitzt, dass es zwar sehr wohl von assoziativ erfassten Ähnlichkeiten zwischen Denkwürfen ausgeht, sich in der reinen Assoziation aber nicht erschöpft. Aus den obigen Ausführungen geht weiter hervor, dass Mou einerseits zwar einen starken Abgrenzungswunsch gegenüber dem Buddhismus hegt, dass er aber andererseits zentrale Bausteine seines Entwurfes der Nur-Bewusstseinslehre verdankt, mit der er durch seinen Lehrer Xiong Shili in Berührung kommt, der im übrigen in noch viel stärkerem Masse mit derselben Schwierigkeit konfrontiert ist.

Als das Bewusstsein der Einheit von *tǐ* 體 und *yòng* 用, das vermeintliche Spezifikum chinesischen Denkens, versteht Mou, um aus dem oben Gesagten zu schliessen, die Einsicht, dass wirklich im eigentlichen Sinne des Wortes nur der immer schon aktuelle Vollzug ist, der stets auch die *organische Einheit* eines Prozesses oder Werdens ist. Die repräsentierenden Funktionen des Bewusstseins, die dieses Ganze unter verschiedenen Aspekten beleuchten, sind dagegen lediglich Deutungen desselben. Da sie indessen nie auf etwas anderes verweisen als dieses Ganze selbst, da sie genauso daraus hervorgehen, wie sie sich darauf zurückbeziehen, erweisen sie sich zwar in ihrer Perspektivierung als blosses Stückwerk und somit als uneigentlich. Gleichzeitig aber bleiben sie auf einer grundlegenden Ebene doch eins mit jenem je Gegenwärtigen: Die Einzeldinge und der logische Aufbau des Bewusstseins, der diese konstruiert, sind in diesem Sinne zwar uneigentlich, dennoch gründen sie aber im Eigentlichen und sind somit auch nicht grundsätzlich verschieden davon. In der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* spricht Mou von einer Opposition von der Tatsache als Vollzug gegenüber der Tatsache als Wahrnehmung. Diese beiden sind wohl in verschiedener Weise bewusst, bleiben aber dennoch wesentlich eins.

Mou gelangt damit ausgehend von einem Vernunftbegriff, der sich auf klar ausgewiesene Weise von demjenigen Kants unterscheidet, und unter dem offensichtlichen Eindruck der *yogācāra*-Bewusstseinsanalyse zu einer eigenständigen Formulierung eines Primats des Praktischen, das sich zwar an Kant anlehnt, aber in wesentlichen Punkten eine genuine Überlegung Mous darstellt. Seine Ausführungen schliesst Mou wie folgt:

Das Regulierungsprinzip verknüpft die Erscheinungen, das Verwirklichungsprinzip bringt sie hervor. Jenes letztere Prinzip nennt Kant den freien Willen oder das absolute Sein; Xiong Shili bezeichnet es als das Wissen um das Wesen an sich selbst (*zìxìngzhì* 自性智, ursprünglich der

Übersetzungsterminus für *svabhāva*, Anm. R.S.), Menzius spricht vom inneren Wissen um das Gute (*liángzhī* 良知), Zhu Xi von Ordnungsprinzip oder Vorgängigkeit (*dào* 道).<sup>259</sup>

Diese Zeilen nehmen vorweg, wie Mou in späteren Schriften mit Ausdrücken aus den verschiedensten Kontexten und Traditionen umgeht, die er in philosophischen oder religiösen Schriften diverser Autoren und Überlieferungen vorfindet, und die er als Formulierungen für jene Einsicht in das eigentliche Eine jenseits begrifflichen Denkens deutet: Dies verwundert insofern nicht, als dass dieses Eine, folgen wir Mous Argument, ohnehin begrifflich nicht fassbar ist, und dass somit die systematischen und historischen Voraussetzungen, unter denen diese Einsicht gewonnen wurde, wohl für deren Nachvollziehbarkeit, nicht aber für ihren Sinn, von Belang sind. Die Kontexte erfüllen in einem gewissen Sinne die Rolle von Zhuangzis Reuse oder Wittgensteins Leiter.

Demgegenüber mag es verwundern, dass der (frühe) Mou Zongsan nicht behauptet, bei den chinesischen Weisheitslehren handele es sich um Philosophie. Vielmehr schreibt er in einer Rezension über Xiong Shilis *Neue Nur-Bewusstseinslehre*, Xiong betreibe nur Philosophie, insofern er über den traditionellen Buddhismus und Konfuzianismus hinausgehe.<sup>260</sup> Das überlieferte Denken Chinas hat also Mous Ansicht nach wohl Einsichten von universeller Tragweite formuliert und folglich der Philosophie etwas zu sagen, doch Mou beurteilt es, zumindest in frühen Jahren, nicht als Philosophie.

Dies ist nicht der Ort, um ein letztes Urteil über Mous Kant-Bezüge zu fällen. Wir können aber feststellen, dass Mou durch ein Verständnis von Logik und Vernunft, das sich in klar bestimmbarer Weise von demjenigen Kants unterscheidet, zu einer anderen Einschätzung der Dialektik der reinen Vernunft gelangt und daraus für die praktische Philosophie andere Schlüsse zieht. Insofern, als Mou also die Nähe seines Ansatzes zu Kant nicht einfach setzt, sondern aus einer Reflexion gewinnt, wird er zumindest seinem eigenen philosophischen Anspruch gerecht.

Schon früh erkennt Mou bei vereinzelt westlichen Philosophen Ansätze, die ihnen den Pfad zu jener eigentlichen Substanz hätten weisen können, die seiner Auffassung nach seit jeher der Dreh- und Angelpunkt chinesischen Denkens ist. Dabei ist seine anfängliche Affinität zu Bergson keineswegs originell, sondern entspricht, wie oben kurz erwähnt, eher einer weit verbreiteten Neigung unter traditionalistischen Denkern im China der Zwanziger und Dreissiger Jahre. Wenngleich Bergsons explizite Spuren in Mous Schriften recht spärlich ausfallen, mag seine Lebensphilosophie dennoch massgeblich gewesen sein für eine grosse Wende in Mous Denken: Mou schreibt nämlich über seine Abkehr vom Denken Whiteheads, dessen Philosophie gewähre dem »Geheimnis des Lebens« zu wenig Raum.<sup>261</sup> Kant, zu dem Mou schliesslich findet, wird sein Bezugspunkt in der »westlichen« Philosophietradition bleiben. Dies ist hinreichend dokumentiert und muss hier nicht weiter ausgeführt werden. Mous Überzeugung, Kants Denken etwas hinzufügen zu können, ja zu müssen, entspringt, wie weiter oben argumentiert, nicht nur dem Wunsch, Kant und mit ihm die »westliche Philosophie« zu übertreffen und hinter sich zu lassen, wie dies Mous spätere Überbietungsrhetorik nahelegt, sondern wesentlich auch einer Überzeugung, Kants Denken um eine Dimension ergänzen zu müssen, die nach Mous Dafürhalten chinesisches Denken ausmacht: es ist die Vorstellung, um mit Wang Yangming zu sprechen, der Einheit von Tun und Wissen, als deren Ausdruck er Xiong Shilis Doktrin der Nichtdualität von Substanz und Funktion letztlich liest. Damit glaubt er den tiefen Graben, der ihm bei Kant die praktische

<sup>259</sup> MZSXSQJ 11, S. 739f.: »紀剛之理維繫現象, 實現之理實現現象. 此理康德名之曰自由意志, 或絕對存在; 熊十力先生名之曰自性智; 孟子名之曰內在之良知; 朱子則名之曰理曰道.«

<sup>260</sup> »Summarischer Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift der Minguo Ribao* geführten philosophischen Debatten«, MZSXSQJ 25, S. 537.

<sup>261</sup> *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, MZSXSQJ 32, S. 50f.

von der theoretischen Vernunft zu trennen scheint, überbrücken zu können. Es liegt auf der Hand, dass unter den geschilderten Voraussetzungen ein Erfolg dieses Projektes zugleich als eine Vereinigung westlichen und östlichen Denkens gelten müsste.

## 2.4 Mous Anschlüsse an traditionelles Schrifttum: Philosophische Argumentation und ideengeschichtliche Authentizität

Mou Zongsan knüpft in seinem Werk auf verschiedenen Ebenen an die Texttraditionen Chinas an. In vielen Fällen scheinen diese Anschlüsse eigenartig schwebend und die Verwendung etwa von Terminologien deren ursprünglichem Gebrauchskontext fremd. Während bisweilen zweifellos ein argumentativer oder auch theoretischer Gewinn daraus resultiert, scheint eine bestimmte Art des Übersetzens beziehungsweise Paraphrasierens dabei hauptsächlich darauf angelegt, auf einer sehr vordergründigen Ebene bestimmte Referenzen eines Textes ohne chinesischen Entstehungshintergrund durch Bezüge zu ersetzen, welche sich auf den Bereich der eigenen chinesischen Geschichte oder Kultur beziehen. In diesen Fällen dient die Modifikation keinem philosophischen Zweck, sondern sie suggeriert allenfalls eine bessere Vermittelbarkeit des entsprechend modifizierten Textes, adaptiert ihn rein »formal« an chinesische Zusammenhänge.

Das augenfälligste und zugleich offenkundigste Verfahren, das hierbei zur Anwendung kommt, ist eine bloße Ersetzung von (meist Eigen-) Namen: Wann immer Mou aus Russell übersetzt, und jener die (dort omnipräsenten) Namen »Sokrates« und »Plato« verwendet, schreibt Mou Zongsan, ohne dies auch nur an einer Stelle zu kommentieren, von »Konfuzius« und »Menzius«. Folgender Satz beispielsweise stammt aus Russells *Introduction to Mathematical Logic*: »We are prepared to say that one and one are two, but not that Socrates and Plato are two, because, in our capacity as logicians or pure mathematicians, we have never heard of Socrates or Plato.«<sup>262</sup> Mou Zongsan zitiert ihn im 3. Band der *Norm der Logik* als »Wir können sagen, eins und eins sei zwei. Doch dies heisst keineswegs, dass *Konfuzius* und *Menzius* zusammen zwei ergibt. Denn vom Gesichtspunkt des Logikers oder reinen Mathematikers gibt es noch keine Bezeichnungen wie *Konfuzius* oder *Menzius*. (Hervorhebungen R.S.).«<sup>263</sup> Ähnlich gelagert ist folgende Passage aus der Einleitung zu Russells und Whiteheads *Principia Mathematica*, in der das Reduzibilitätsaxiom erläutert wird: »Take for example such a proposition as ›Napoleon had all the qualities that make a great general.‹ We may interpret this as meaning ›Napoleon had all the predicates that make a great general.‹ [...] Since this refers to a totality of predicates, it is not itself a predicate of Napoleon.«<sup>264</sup> Dieser Abschnitt lautet bei Mou Zongsan, wenn er ihn in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* zitiert, folgendermassen: »Nehmen wir etwa den Satz ›Xiang Yu hat alle Eigenschaften eines grossen Feldherrn‹ zum Beispiel. Dieser Satz kann verstanden werden als ›Xiang Yu hat alle Prädikate, die einen grossen Feldherrn ausmachen‹. [...] Dieser Satz bezieht sich auf eine ›Verbindung von Prädikaten‹, aber diese Verbindung selbst ist doch kein Prädikat *Xiang Yus*. (Hervorhebungen R.S.).«<sup>265</sup> Mou Zongsan ersetzt den Franzosen Napoleon unkommentiert mit dem grossen chinesischen General Xiang Yu.<sup>266</sup> Diese Form der

<sup>262</sup> Vgl. Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Logic*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1919 (<sup>10</sup>1960), S. 196.

<sup>263</sup> MZSXSQJ 11, S. 450.

<sup>264</sup> Vgl. Whitehead, Alfred N. & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, Bd. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1910, S. 58.

<sup>265</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZSXSQJ 19, S. 558.

<sup>266</sup> Xiang Ji 項籍 (232–202 v. Chr.) führte die Aufständischen gegen die Armeen von Qin. 208 vom Huai-König von Chu zum Herzog von Lu ernannt, erklärte er sich selber nach dem Untergang der Qin-Dynastie zum Führer von West-Chu. 202, als sich seine Niederlage gegen Liu Bang abzeichnete, wählte er den Freitod.

»Sinisierung« zitierte philosophische Literatur ist bei Mou so verbreitet, wie sie für den Sachverhalt, den es aufzuzeigen gilt, unerheblich ist.

Ähnlich gelagert ist eine zweite Form der Bezugnahme auf chinesische Kontexte. Mou Zongsan übersetzt bisweilen bestimmte Termini, die er in englischsprachigen Texten vorfindet, nicht wörtlich, indem er auf Fachtermini – zu seiner Zeit alles Neologismen – abstellt oder selbst Wortschöpfungen kreiert, sondern er greift dabei häufig auf traditionelle Terminologien zurück: In diesem Falle ist die präzise Bedeutung des Ausdrucks im ursprünglichen Kontext zunächst nicht zentral, sondern Mou wählt ihn bloss aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit zu demjenigen Begriff aus, für den er *neu* stehen soll. Als Beispiel hierfür kann Mou Zongsans Rückgriff auf den Ausdruck *zhǔzāi* 主宰 gelten, wörtlich »Herrscher«, womit er auf den songzeitlichen Neokonfuzianismus anspielt. Diesen traditionellen Terminus definiert er indessen begrifflich präzise und verwendet ihn im Sinne der »regulativen« Funktion transzendentaler Begriffe im empirischen Erkenntnisprozess.<sup>267</sup> Vergleichbar, aber etwas komplexer, ist der Gebrauch der buddhistischen Ausdrücke *yǒulòu* 有漏 und *wúlòu* 無漏 im logischen Sinne von »distribuiert« und »nichtdistribuiert«.<sup>268</sup> Diese Termini stehen in den buddhistischen Texten, aus denen Mou sie, freilich unkommentiert, bezieht, ursprünglich für »Befleckung« beziehungsweise »Reinheit«. Diese Ausdrücke beziehen sich dort auf das karmisch verursachte Einsickern von Keimen (*zhǒngzi* 種子, *bija*) der Unterscheidung ins Bewusstsein: Der erste bedeutet wörtlich »durchlässig«, der zweite »undurchlässig«. Während nun alle Elemente eines distribuierten Begriffes auch unter den zweiten Begriff eines Satzes fallen, der erste also in dieser Hinsicht für den zweiten gänzlich »durchlässig« oder »transparent« ist, weist ein nichtdistribuiertes Begriff im Urteil Elemente auf, die nicht unter den anderen Begriff fallen, für diesen somit »undurchlässig« bleiben: Deshalb wird der nichtdistribuierte Begriff »undurchlässig« und »intransparent«. Dieses Vorgehen, Begriffe aus chinesischen Kontexten aufgrund mehr oder weniger starker Ähnlichkeiten zu bestimmten philosophischen Begriffen umzudeuten und für neue Anwendungsbereiche einer präzisen Verwendung zu überführen, ist für den jungen Mou typisch: Für das Verständnis von Mous Texten kann dies ausserordentlich irreführend sein, da der Versuch, bei ihrer Lektüre von den traditionellen Bedeutungen der Termini auszugehen, das Wesentliche des Begriffes, wie ihn Mou gebraucht, meist nicht nur nicht zu erschliessen vermag, sondern dieses geradezu verschleiert.

Eine weitere Variation der sprachlichen Markierung einer Bezugnahme auf die eigene Tradition ist die Verwendung von Zitaten oder Formeln aus vormodernen Texten nur zum Zweck der Charakterisierung oder Erläuterung von Begriffen. Dabei erlangen die traditionellen Ausdrücke selbst nicht begrifflichen Status: Den logischen Begriff der Kompatibilität beispielsweise, also eine Wahrheitswertkombination, in der ausser der gleichzeitigen Falschheit beider Terme alle Kombination zugelassen sind, umschreibt Mou mit dem Ausdruck »*dào bìng xíng ér bù bèi*« 道並行而不背, einer Paraphrase aus dem *Zhongyong*, wo es heisst, das »Dao leitet alle Dinge zugleich an, ohne dass diese dabei miteinander in Konflikt gerieten«.<sup>269</sup> Ebenso verwendet Mou an einer Stelle den auf das *Yijing* zurückgehenden Ausdruck »ohne Fehl« (*bù jiù* 不咎), wenn er darauf hinweisen will, dass die Setzung eines Subjekts in der Logik nicht von empirischen oder ontologischen Bedingungen abhängt, also etwa davon, ob ein Subjekt tatsächlich existiert, sondern dass es

<sup>267</sup> z.B. in »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 95.

<sup>268</sup> In »Die Vierecksbeziehungen zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZSXSQJ 25, S. 156.

<sup>269</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 239, 408. Das *Zhongyong* ist das 31. Kapitel des *Liji*, des konfuzianischen *Ritenklassikers*, und zugleich eines der vier Kanonischen Bücher: In diesem Text heisst es in Vers 31 »Alle Dinge nährt es gemeinsam, Dao führt sie alle gleichzeitig, ohne dass sie dabei aneinander gerieten.«

frei angenommen werden kann, ohne dass deshalb die logischen Schlussprozesse in irgendeiner Weise davon betroffen wären.<sup>270</sup> Der Gebrauch des Ausdruckes in diesem Kontext dürfte durch buddhistische Texte angeregt sein: So verwendet etwa Kumārajīva in seiner Übersetzung von Nāgārjunas Kommentar zum *Mahāprajñāpāramitāsūtra* den Ausdruck *wú jiù* 無咎 im Sinne von »unbedenklich«. Zum Beispiel heisst es dort, wenn der Buddha den Ausdruck »zu einer Zeit« (*yīshí* 一時 für Skrt. *ekasmin samaye*, Bestandteil der Einleitungsformel buddhistischer Sūtren) verwende, folge er damit lediglich dem konventionellen Sprachgebrauch, nehme dabei aber Zahl und Zeit für rein sprachliche Konstrukte und sei somit nicht der falschen Ansicht verhaftet, ihnen sei ein eigentliches Sein zuzusprechen.<sup>271</sup> Dass Mou diesen Text gekannt hat, darf aus seinen Erwähnungen Nāgārjunas in seinen frühen Texten geschlossen werden. Mou bezeichnet ihn dort, auch mit direktem Verweis auf seine dialektische Verwerfung von Zahl und Zeit, als Vertreter einer »Negativdialektik«.<sup>272</sup>

Oftmals dient der Rekurs auf klassische Zitate schliesslich bloss einer »Illustration« eines Sachverhaltes. Die Referenzen deuten dabei lediglich auf weit gefasste Analogien hin, die auf ein Verständnis dessen hinweisen sollen, was im jeweiligen Kontext tatsächlich gemeint ist: In einem frühen Text über die Relevanz der Frage der Existenz des Subjekts auf die direkten Schlüsse bezeichnet Mou Zongsan drei der sechs übersinnlichen Fähigkeiten eines Bodhisattva als besonders geeignet, drei wesentliche Eigenschaften der Logik zu illustrieren.<sup>273</sup> Im selben Text bezieht sich Mou Zongsan auf Menzius' Exemplifizierung des moralischen Gesetzes gegenüber dem Xuan-König. Dabei werde dieses Gesetz anhand so unterschiedlicher Beispiele wie der Liebe zur Tapferkeit (Me 1B.3) und der Geschlechterliebe (Me 1B.5) aufgezeigt, ohne dass es dabei explizit genannt würde: Dieser Verweis versinnbildlicht an der erwähnten Stelle aber in einer sehr offen gehaltenen Anspielung lediglich den Umstand, dass sich die Logik in ihren Gesetzmässigkeiten in sämtlichen Aussagen widerspiegelt, sich also als allgemeingültig erweist, ohne selbst ausgesagt werden zu können.<sup>274</sup> In der *Norm der Logik* sowie in der Rezension zu Russells *On Meaning and Truth* verwendet Mou Zongsan das Bild des »verrückten Hundes, der einem Geist hinterher rennt«, das vom songzeitlichen Neokonfuzianer Lu Xiangshan 陸象山 (Lu Jiuyuan 陸九淵, 1139–1193) stammt. Mit dieser Metapher kennzeichnet Mou jene Suche nach einer Grundlage der Logik, die über die rein formalen Gesetze des Denkens hinausgehen will und etwa nach einer ontologischen oder empirischen Begründung derselben strebt.<sup>275</sup>

Etwas anders gelagert ist schliesslich jene Form der Aktualisierung von Textstellen aus klassischen Werken, bei der Mou Zongsan Zitate in Kontexte stellt, die ihnen ursprünglich gänzlich fremd waren, ein Verfahren, durch das er sie mit neuem Gehalt »auflädt«: Ein Beispiel, das wiederholt auftritt, stammt wiederum aus dem Buch *Menzius*. Wenn Mou *Menzius* 2A.6 anführt, »alle Menschen kennen die Unterscheidung in Richtig und Falsch«, so interpretiert er dies im Sinne einer grundlegenden »Dichotomie« des gegenstandsbezogenen Denkens, das allen Menschen wesentlich eigen ist, und ohne das sie einen Gedanken weder fassen noch sprachlich artikulieren könnten. Damit liest Mou aber Menzius vor dem Hintergrund von Aristoteles' Auffassung vom Menschen als *animal rationale*. Der

<sup>270</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, vgl. MZXSQJ 25, S. 182.

<sup>271</sup> Vgl. *Dàzhìdùlùn* 大智度論, Taishō Tripiṭaka, Bd. T25, Nr. 1509, S. 64f. Für eine Übersetzung vgl. Lamotte, Etienne, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna*, Louvain: Université de Louvain, 1981, S. 73ff., bes. 75. Lamotte übersetzt *wújiù* als »défaut [des vues fausses]«.

<sup>272</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZXSQJ 25, S. 38; vgl. a. »Dialektik und dialektische Logik«, MZXSQJ 25, S. 116, 119.

<sup>273</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 190.

<sup>274</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 182.

<sup>275</sup> Vgl. MZXSQJ 11, S. 18f.; MZXSQJ 17, S. 174.

ursprünglich auf ein moralisches Unterscheidungsvermögen abhebende Ausspruch Menzius' wird ausgelegt, als beziehe er sich auf das »Wesen des Menschen, sich der Vernunft zu bedienen«. Dabei wird der Begriff der Vernunftbegabtheit eng gefasst im Sinne der apriorischen Bedingtheit jeglichen menschlichen Denkens durch das Grundgesetz der dichotomen Logik. Dies mag aus philosophiegeschichtlicher Sicht, vorsichtig ausgedrückt, anachronistisch wirken. Meines Erachtens gilt es aber hier zu betonen, dass Mou hier zunächst nicht daran liegt zu sagen, wie Menzius oder andere Denker seiner Tradition einmal verstanden worden waren, oder was sie wirklich meinten: Vielmehr gilt sein Bestreben der Erbringung des Nachweises, dass eine Aktualisierung der Texte der Überlieferung möglich ist, dass diese also etwas zu sagen haben, gerade auch im Hinblick auf jenen Bereich, auf dem das Augenmerk der meisten traditionellen Denker Chinas – auch Mous Ansicht nach – gerade nicht lag: Logik und Erkenntnislehre. Mou Zongsan versucht also, das Potential der Sprache der Alten offenzulegen, auch jene Probleme ansprechen zu können, die das China seiner Gegenwart betreffen: Gerade deshalb, weil ihre Texte etwas enthalten, das über die unmittelbaren Kontexte ihrer Entstehung hinausweist, lässt sich ihr philosophischer Gehalt erweisen. Mou greift also auf die Texte der Überlieferung zurück, um zu philosophieren. Er betreibt keine Philosophiegeschichte. Wie oben gezeigt, sind Mous Anschlüsse an und Aktualisierungen von klassischen Texten vielschichtig motiviert und keinesfalls willkürlich. Wann immer sich aber die philosophische Fruchtbarkeit eines Textes mit seiner traditionellen Deutung zu schneiden scheint, entscheidet sich Mou Zongsan für die philosophische Aktualisierung.

Dass er sich häufig dennoch einer Rhetorik bedient, welche für seine Deutungen »philosophiegeschichtliche« Authentizität beansprucht, steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls spielt dies für den philosophischen Gehalt dessen, was er sagen will, in der Regel keine Rolle. Es lässt sich zudem feststellen, dass gerade in den frühen Texten Mous der Anspruch auf Repräsentativität des eigenen Denkens für die gesamte chinesische Tradition nicht ansatzweise jenen Stellenwert einzunehmen scheint, den ihm Mou in seinem Spätwerk beimisst, das einer »Rekonstruktion« der chinesischen Philosophiegeschichte als Entfaltung eines Denkens gewidmet ist, das er als Moralphilosophie bezeichnet. Zweifellos gründet Mous Anspruch, damit eine gesamte Tradition zu vertreten, in seiner bereits erwähnten problematischen Inanspruchnahme eines »privilegierten Zugangs« zu den Texten der eigenen Überlieferung; ein Anspruch mithin, der meines Wissens zu keinem Zeitpunkt auf seine Gültigkeit hin reflektiert wird. In der vorliegenden Arbeit ist es mir aber ein Anliegen, eine Annäherung an Mou zu versuchen, die von der Systematik seines Denkens ausgeht. So umfassend und kenntnisreich Mous Ausführungen zu den verschiedensten Epochen und Strömungen der chinesischen Geistesgeschichte zweifellos sind: Sein Geltungsanspruch in bezug auf die eigene Tradition ist vor dem Hintergrund eines historisch-kritischen Verständnisses nicht einlösbar. Die Aufgabe, die sich der späte Mou selbst stellt, nämlich eine philosophische Erschliessung und Rekonstruktion der eigenen Tradition zu leisten, ist aus dem Kontext der historischen und gesellschaftlichen Krise seiner Zeit wohl verständlich. Als Beitrag zur philosophiegeschichtlichen Erschliessung des vormodernen Denkens in China taugt Mous Arbeit aber nur bedingt. Jedenfalls scheinen gerade jene Stellungnahmen Mous, die über eine eigentliche philosophische Systematik hinausgehen und auf Fragen der Philosophiegeschichte oder chinesischen Kultur Bezug nehmen, erst aus den spezifischen Entstehungszusammenhängen der Texte verständlich. Dabei sind sowohl die besondere Zuspitzung der historischen Situation Chinas Mitte des Zwanzigsten Jahrhunderts, als auch die damit zusammenhängende, letztlich ausgesprochen tagespolitische Agenda des späten Mou in Rechnung zu stellen. Es ist auffällig, dass in der (innerchinesischen) Mou-Rezeption eine kritische Berücksichtigung gerade dieser Aspekte häufig fehlt, ja dass anstelle der systematischen Auseinandersetzung mit der, wie ich zeigen möchte, durchaus fruchtbaren philosophischen Arbeit Mous allzu oft das problematische Stück seiner »Rekonstruktion« der

Geschichte des chinesischen Denkens als Entfaltung einer Moralphilosophie ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt.





## II. Teil: Dialektik und Logik – die theoretischen Grundlagen der Philosophie Mou Zongsans

### 1. Kapitel: Natur, Symbol und Gegenstand

Das vorliegende Kapitel stellt Mous frühes Werk zu Logik und Erkenntnistheorie nicht unter dem Aspekt des äusseren Zusammenhanges seines sukzessiven Entstehens dar, sondern es beleuchtet zwei zentrale Topoi, welche Mous Schriften gleichsam leitmotivisch durchziehen und in einem inneren Zusammenhang stehen: das Problem der Bedeutung und sein Zusammenhang mit dem rein formalen Aufbau des Denkens. Sie ziehen Mous Aufmerksamkeit zunächst im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Kosmologie auf sich, wenn er nach den Voraussetzungen der Erkennbarkeit jener Ordnung der Natur fragt, die den Gegenstand der Naturwissenschaften darstellt. Die Kontexte dieser Auseinandersetzung sind im ersten Teil dieser Arbeit skizziert worden. An dieser Stelle geht es nun nicht darum, ein vollständiges Bild von Mous Denkweg in all seinen Einzelheiten nachzuzeichnen, sondern die Entwicklung seiner Grundgedanken in einem Abriss darzustellen. Dabei zeigt sich eine bemerkenswerte Kontinuität in Mous Denken, angefangen von seiner Untersuchung zum *Buch der Wandlungen*, die er anfang der Dreissiger Jahre verfasst, bis zu seiner dritten umfangreichen Monographie, der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, deren Manuskript er anfang 1949 abschliesst.

#### 1.1 Die Bedeutsamkeit der Welt: von der *Yijing*-Kosmologie zum Symbolbegriff

Bereits Mou Zongsans *Yijing*-Buch weist den Weg zu jenen Fragen, die seinen intellektuellen Werdegang der nachfolgenden zwanzig Jahre prägen sollten. Mou stellt sich hier die Frage, wie der kosmische Prozess zu seiner Ordnung findet, und wie diese Ordnung vermittelt ist. Seine Überlegungen entwickelt Mou dabei mit Hilfe der beiden aus der *Yijing*-Gelehrsamkeit stammenden Begriffe *xiàng* 象 und *tuàn* 彖, mit denen er jene beiden Prozesse zu erfassen sucht, welche in ihrem Zusammenspiel die Interpretation aller Naturvorgänge anleiten.

Als *xiàng* 象 bezeichnet er dabei jene »Signale« (*ànshì* 暗示, *xiàngzhēng* 象徵), in denen der organische Prozess der Natur zum Ausdruck kommt: Diese Signale sind, wie der Begriff *xiàng* 象 bereits andeutet, »bildhaft« oder »gestalthaft« verfasst. Es sind durch bestimmte Merkmale als selbständig ausgewiesene Einheiten. Stehen nun diese Signale für Tatsachen – Mou verwendet hier den Ausdruck *shí tǐ* 實體, den er als Übersetzung von Russells Begriff des »atomic fact« ausweist<sup>276</sup> –, so lassen sich die Gestalten, die sie in ihrer Ein- und Abgegrenztheit konstituieren, als *Zeichen* ebendieser Fakten verstehen. Sie können eine Klassifizierung des in ihnen vergegenwärtigten Einzelwesens aufgrund von Eigenschaften (*cǐ tè tǐ zhī xìng dé* 此特體之性德) herbeiführen, indem sie die Bedeutung von »gleichartig wie dieses« oder »gleich diesem« (*lèi cǐ* 類此, *xiàng cǐ* 像此) anzunehmen in der Lage sind.

Werden die Gestalten auf diese Weise vom konkreten Kontext ihres Erscheinens abstrahiert, so werden sie verfü- und handhabbar und erlauben es, weitere Tatsachen aufgrund der Ähnlichkeit von deren äusserer Gestalt mit sich selbst *als Fälle ein und desselben* zu erfassen. Das Hier und Jetzt ist aufgrund seiner Ähnlichkeit zu einem Damals und Dort als weiteres Vorkommen desselben Zeichens erkennbar. In Mous Worten: »ein Schluss (*tuàn* 彖) vollzieht aufgrund vergangener, einander ähnlicher Erfahrungen – also einer Ähnlichkeitsfunktion (*xiàng* 象) – eine Induktion (*guī nà* 歸納) in bezug auf das

<sup>276</sup> »Eine Untersuchung zur Kosmologie und Moralphilosophie Chinas vor dem Hintergrund des Buches der Wandlungen«, MZXSQJ 1, S. 96.

Gegenwärtige«.<sup>277</sup> Mou beschreibt hier den Übergang von einem Einzelfall zum nächsten, einen induktiven Schluss: Erst im Akt des Schliessens, welchen Mou Zongsan mit dem Begriff *tuàn* 彖 erfasst, werden die Gestalten einer Bezeichnungsfunktion zugeführt. *tuàn* 彖 ist damit jener Vorgang, der verschiedene Fälle von *xiàng* 象 »Gestalten«, die aufgrund ihrer Ähnlichkeit als *gleiche* erfasst werden, zu deuten erlaubt als Fälle *desselben*: es ist somit das, was die induktive Begriffsbildung (*gòuniàn* 構念) erlaubt, indem es Ähnlichkeiten in Definitionen (*jièshuō* 界說, *dìngyì* 定義) von Klassen übersetzt. Der Übergang von der in ihrer Gestalthaftigkeit als Signal aufgefassten Tatsache zu einem vollständigen Zeichen ist somit verbunden mit der Erweiterung der rein anschaulich vermittelten

Ähnlichkeitsbeziehung (*xiāngsì guānxì* 相似關係) zwischen Gestalten um eine logische Kategorisierungsfunktion, welche die Klassifizierung (*tuīlèi* 推類, *guīlèi* 歸類) verschiedener ähnlicher Signale als Manifestationen ein und desselben Zeichens (oder Begriffes, *niàn* 念) erlaubt. Erst diese formale Struktur erlaubt die Unterscheidung der Fälle eines Zeichens (in Peirces Begriffen: token) vom Zeichen an sich (type). Die Möglichkeit, ein Signal im Sinne eines tokens zu begreifen, setzt also stets einen type voraus, und somit eine logische Klassifizierungsstruktur: in diesem formallogischen Sinne ist somit der type dem token vorgeordnet. Da aber ein Zeichen grundsätzlich anschaulich (sinnlich) vermittelt ist, ist seine Gestalt, welche die Ähnlichkeitsrelation trägt und durch die es sich zuallererst mitteilt, auf einer anderen Ebene der logischen Klassifizierungsfunktion vorgeordnet. Es ist ja erst die Gestalt, die dieser einen Ansatzpunkt bietet: die Gestalt ist damit ihrerseits in einem gewissen Sinne prioritär. Sie ist »selbständig«, während der token als »Partikuläres« und der type als »Universales« in gegenseitiger logischer Abhängigkeit stehen. Die Relation von type und token ist verfasst als ein Verhältnis vom Allgemeinen zum Partikulären: Daher kann Mou sagen, dass Induktion und Deduktion sich *de facto* niemals trennen lassen, sondern dass die Ähnlichkeitsrelation (*xiàng*) in ein und demselben Augenblick sowohl einen induktiven Schluss von einem oder mehreren bisherigen Einzelfällen auf den gegenwärtigen Einzelfall darstellt, als auch einen Schluss, der von dem mit der entsprechenden Gestalt verknüpften Allgemeinbegriff auf den Einzelfall geht, also logisch deduktiv voranschreitet.<sup>278</sup>

Weiterführende Überlegungen, etwa dazu, wie diese beiden Aspekte des Zeichens, die in ihrer Verknüpfung die Erkenntnisprozesse anleiten sollen, zusammenhängen, oder worin sie begründet sind, stellt Mou im *Yijing*-Buch nicht an.

Er setzt hier aber – in Anlehnung an Zhu Xis *Zhuzi yulei* – einen Quell von Ordnung an, den er zugleich als *lǐ* 理 »Ordnungsprinzip« und *jī* 機 »Impuls« oder »Organismus« anspricht. Mou verweist darauf, dass das daraus resultierende Ordnungswirken spontan oder natürlich (*zìrán* 自然) erfolge, nicht aber intentional verfasst sei (*yì* 意). Zwar stellt er bereits hier Überlegungen zum Verhältnis der Manifestation von Ordnung und deren latentem Grund an. Doch die Ordnung als »rationale« (*lǐ* 理) führt er noch nicht auf einen anderen Ursprung zurück als die Ordnung als natürliche (*zìrán* 自然): Da diese grundlegende Unterscheidung in ein »logisches« Ordnungsprinzip einerseits und ein »natürliches« oder »metaphysisches« Ordnungsprinzip andererseits alle seine späteren Werke durchzieht, lässt sich das *Yijing*-Buch somit trotz seines wegweisenden Charakters dennoch klar von Mous späteren Texten abgrenzen und im Vergleich zu diesen als Frühwerk ausweisen.

<sup>277</sup> »Eine Untersuchung zur Kosmologie und Moralphilosophie Chinas vor dem Hintergrund des Buches der Wandlungen«, MZSXSQJ 1, S. 123. *Tuàn* und *Xiàng* sind ursprünglich die Bezeichnungen der ersten beiden Kommentare des *Zhouyi*, die in der geläufigen Darstellung in den Haupttext eingeschlossen sind. Vgl. Shaughnessy, Edward L. »I ching (Chou i)«, S. 220, in: Loewe, Michael (ed.), *Early Chinese Texts*, Berkeley: University of California, 1993, S. 216–228. Mous Deutung der Begriffe schliesst an Interpretationen dieser Kommentare in verschiedenen Werken der *Yijing*-Gelehrsamkeit an. Im Zentrum stehen dabei die Schriften des qingzeitlichen Gelehrten Hu Xu 胡煦 (1655–1736).

<sup>278</sup> »Eine Untersuchung zur Kosmologie und Moralphilosophie Chinas vor dem Hintergrund des Buches der Wandlungen«, MZSXSQJ 1, S. 123.

Bevor wir unseren Gedanken weiter entwickeln, bringen wir noch einmal kurz auf den Punkt, was Mou im *Yijing*-Buch zum Symbol festhält: Einerseits unterscheidet er einen »bild-« oder »gestalthaften« Teil des Erkenntnisprozesses, der, in etwas freier Diktion, die anschauliche Grundlage der Erkenntnis darstellt. Diesem stellt er auf der anderen Seite einen Aspekt des »Schliessens« gegenüber, der die Verknüpfung von Tatsachen mittels Ähnlichkeiten trägt: in diesem letzteren Falle liesse sich vielleicht von einem rein strukturellen oder logischen Aspekt der Erkenntnis sprechen, der die Kategorisierung trägt.

## 1.2 Mous Adaption von Whiteheads Symbolismus

Mou Zongsan hat sich nachweislich bereits in jungen Jahren eingehend mit Whiteheads Philosophie auseinandergesetzt. Ausführlichere Bezugnahmen auf Whitehead finden sich sowohl in »Widerspruch und Typentheorie« aus dem Jahre 1933 als auch im *Yijing*-Buch. Nur ein Jahr nach der Publikation des letzteren gibt Mou einen Artikel mit Übersetzungen aus *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* heraus. Auch in seinem erkenntnistheoretischen Aufsatz von 1937 bezieht er sich auf Whitehead, und 1944 veröffentlicht er einen weiteren längeren Text mit Übersetzungen aus Werken Whiteheads, diesmal aus *Process and Reality* sowie *Symbolism*: der Titel dieser Publikation lautet »Whiteheads zwei Modi der Wahrnehmung«, und er betrifft damit das »Herzstück« von Whiteheads Symbolismus.

Angesichts dieses Umstandes mag es für ein Verständnis von Mous eigenem Umgang mit der Frage der Symbolisierung sinnvoll sein, zunächst einen Blick auf dieses zentrale Element von Whiteheads Erkenntnistheorie zu werfen, ohne im Detail auf dessen komplexe Kosmologie einzugehen. Der Grundgedanke Whiteheads lässt sich relativ einfach fassen: Er geht von einer inneren Komplexität gegenständlicher Wahrnehmung aus. Diesen Gedanken entfaltet er vor dem Hintergrund einer Kritik an der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, die vermeine, in dem, was sie als »Sinnesdaten« bezeichnet, die letzten, nicht weiter reduzierbaren Bestandteile empirischer Erkenntnis gefunden zu haben, und demnach erklären zu müssen, wie aus diesem vermeintlichen Ausgangsmaterial gesicherte Erkenntnis zu gewinnen sei. Einerlei aber, ob diese Aufgabe wie bei Kant der Synthese des Verstandes anheimfällt, oder ob sie wie bei Hume auf blosser Gewohnheit beruht, kann Whitehead zufolge in beiden Fällen schon die Prämisse selbst als unbegründet verworfen werden. Dass uns die Welt überhaupt in anschaulicher Gestalt vermittelt ist, gründet selbst in einer Dynamik, die auf einer tieferen Ebene anzusetzen ist: Bei den Gestalten handelt es sich um einen Effekt des Zusammenspiels zweier Modi der Wahrnehmung. Zunächst gibt es gemäss Whitehead den Modus der anschaulichen Unmittelbarkeit, der uns das vermittelt, was in der Neuzeit als Sinnesdaten oder Eindrücke bezeichnet wurde: durch ihre Abgrenzbarkeit handhabbare Einheiten, die damit die anschaulichen Grundkonstituenten der Erfahrung bilden. Dieser Modus verweist nun aber Whitehead zufolge wiederum auf einen grundlegenden Modus kausaler Wirksamkeit. Letzterer vermittelt uns die intuitive Gewissheit der Ausseneinwirkung, verleiht den Daten oder Eindrücken der Anschauung ihre Lebhaftigkeit. Whitehead versucht zu zeigen, dass dieser Modus demjenigen der anschaulichen Unmittelbarkeit nicht nur kognitiv, sondern auch phylogenetisch vorgeordnet ist, und dass er es ist, der uns unmittelbar klar macht, dass der Mensch, der uns schlägt, nicht bloss eine Ansammlung von Sinnesdaten ist, die erst durch die Syntheseleistung unseres Verstandes erzeugt wird, dass es also nicht bloss eine Verbindung von Sinnesdaten ist, die wir hassen, sondern ein anderer Mensch. Die Überlappung beider genannter Ebenen der Wahrnehmung ist nun Whitehead zufolge die Voraussetzung dafür, dass sich uns Daten oder Eindrücke im Modus der anschaulichen Unmittelbarkeit überhaupt vergegenwärtigen: Erst die Verbindung der Abgrenzbarkeit und Lokalisierbarkeit, die durch den ersten Modus zur Darstellung gelangt, mit der Wirksamkeit, die durch den zweiten Modus vermittelt ist, führt dazu, dass

uns Eindrücke nicht als blosse zusammenhangslose Einbildungen erscheinen, sondern dass sie jene Lebhaftigkeit und Konsistenz gewinnen, die sie zu Dingen fügt. Fassen wir diesen Punkt zusammen, so können wir also verkürzend festhalten, dass die symbolische Referenz des Modus der anschaulichen Unmittelbarkeit auf den Modus der kausalen Wirksamkeit derart zu verstehen ist, dass die uns sinnlich gegenwärtigen Anschauungen blossen Verweischarakter haben und auf eine Wirklichkeit bezogen sind, die selbst nicht in der Weise voneinander abgrenzbarer Entitäten fassbar ist: es ist, in Whiteheads Sprache, die Überlagerung wirklicher Ereignisse, welche zur Vergegenwärtigung der prozessualen Wirklichkeit in einem fortwährenden Wechsel von »Sinnesdaten« führt. Whitehead spricht statt von Daten von Gegenständen (objects), die in einem wirklichen Einzelwesen zu einer Verbindung (einem Nexus) zusammenwachsen. Aus der schichtweisen Überlagerung dieser Gegenstände gehen die einzelnen wirklichen Einzelwesen hervor. Damit sind sie jene Elemente, in deren Konkretion die Zeit des Prozesses überhaupt erst konstituiert wird, die selbst demnach dem Prozess vorgeordnet sind und daher ausserhalb der Zeit liegen: Whitehead spricht von zeitlosen (eternal) Gegenständen. Der Prozess vermittelt sich daher als ein Wechsel von Qualitäten oder Formen. Sie sind es, die ewigen Bestand haben. Eine Substanz dagegen, die sich in der Zeit verändert, hält Whitehead für eine hochabstrakte Entität. Sie zum Ausgangspunkt des Denkens zu erheben, bezeichnet er als einen »Irrtum falsch verorteter Konkretheit« (fallacy of misplaced concreteness).

Wenden wir uns nach dieser knapp gehaltenen Charakterisierung von Whiteheads Symbolismus wieder Mou Zongsan zu. Er übersetzt dessen Begriff des Gegenstandes mit dem chinesischen Ausdruck *xiāng* 相, für »zeitlose Gegenstände« verwendet er *yǒngxiāng* 永相. Das Wort *xiāng* wird im Chinesischen als Übersetzungsterminus des buddhistischen Begriffes *lakṣaṇa*, Unterscheidungsmerkmal, verwandt. Dieser Begriff verweist seinerseits unmittelbar auf den Kern der buddhistischen Wirklichkeitsanalyse, wie sie in der *yogācāra*-Tradition im Anschluss an Vasubandhus *Trīṃśikā* verstanden wird. Nach Ansicht der *yogācārins* ereignet sich Welt in einem fortlaufenden Wechsel von Unterscheidungsmerkmalen, *xiāngzhuǎn* 相轉. Sie manifestiert sich im Bewusstsein als Übergang zwischen einander ablösenden Bewusstseinsinhalten, die als *xiāng* bezeichnet werden. Hierbei sind drei Punkte zu beachten: 1. die Wirklichkeit ist nur strukturell zu fassen als Prozess des Übergangs zwischen Unterscheidungsmerkmalen; 2. die Merkmale sind dem Bewusstsein je unmittelbar gegenwärtig; 3. die Zeitlichkeit wird erfahren durch den fortlaufenden Wechsel dieser Merkmale, die episodische Natur der Bewusstseinsinhalte. Daraus geht hervor, dass der Angelpunkt der Ideation in diesem Denken stets im Gegenwärtigen liegt, dass also die Zeit von diesem Nullpunkt der absoluten Gegenwart her konstruiert wird. Die Erfassbarkeit von Zeit als Abfolge ist demnach eine sekundäre Folge des Wechsels je gegenwärtiger Merkmale: Die Gegenwart selbst ist somit nicht Teil der Zeit, sondern vielmehr der Ort, aus dem heraus das Denken im Wissen um den Wechsel der je gegenwärtigen Merkmale vergangene Unterscheidungsmerkmale in der Erinnerung in Sequenzen anordnen, zukünftige in gleicher Weise vorwegnehmen kann: Diese Form relational verfasster Zeit ist somit ein Konstrukt des Denkens und vom Gegenwärtigen, in dem sie gründet, verschieden. Sie ist bloss vermeintlich (*jiǎ* 假) während zugleich die Merkmale, deren unmittelbare Gegenwart das Bewusstsein gewahrt, eigentlich (*shí* 實) sind. Dies ist der Grundgedanke Dignāgas, wenn dieser meint, die unmittelbar gegenwärtigen Sinnesinhalte seien nichtillusorisch.<sup>279</sup>

Die Ähnlichkeit dieser Konzeption von Wirklichkeitserfahrung mit Whiteheads Prozessphilosophie springt unmittelbar ins Auge. Ob sich diese Affinität in einer näheren Untersuchung als tiefere strukturelle Analogie der Denksysteme erweisen lässt, steht auf einem anderen Blatt und muss hier auch gar nicht interessieren. Wir stellen unabhängig davon mindestens zwei Parallelen fest, die zu einer terminologischen Vermittlung von Whiteheads

<sup>279</sup> Hierzu vgl. Teil III, 2.2, S. 184f.

Prozessphilosophie mithilfe buddhistischer Begrifflichkeit, wie Mou sie vornimmt, geradezu einladen:

1. Die Wirklichkeit ist prozessual verfasst. Manifestiert sich bei Whitehead der von Mou wiederholt erwähnte Durchgang der Natur (passage of nature) als ein Wechsel von Qualitäten, erscheint die Welt dem *yogācārin* als ein steter Wechsel von Unterscheidungsmerkmalen (*xiāngzhuān*).

2. Die zeitkonstitutiven und somit selbst zeitlosen Elemente dieser Vorstellungen sind bei Whitehead dessen »Gegenstände«, im *yogācāra* die Unterscheidungsmerkmale (*lakṣaṇa*, *xiāng* 相).

Freilich endet diese Parallele bereits bei der Interpretation der Zeit, die bei Whitehead in der Realität des kosmischen Prozesses verankert – und deshalb unumkehrbar ist – während sie im *yogācāra* blosses Denkkonstrukt ist (also auf eine Art und Weise verstanden wird, wie sie Whitehead bei der neuzeitlichen europäischen Philosophie gerade kritisiert). Diese offensichtliche Unvereinbarkeit mag dadurch etwas entschärft worden sein, dass der junge Mou zunächst durch Xiong Shilis *Neue Nur-Bewusstseinslehre* in das Denken des *yogācāra* eingeführt wird. Xiong aber gründet die »Idealität« der Zeit, wie sie im *yogācāra* gelehrt wird, über seinen Rekurs auf das *Yijing* bereits in der Wirklichkeit des kosmischen Wandels, womit ihr eine Realität zukommt, die jener bei Whitehead zumindest nahekommt.

In seinem dichten Aufsatz mit dem Titel »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*« von 1937 skizziert Mou Zongsan eine recht ausführliche Theorie der Wahrnehmung, die im wesentlichen auf Whiteheads Symbolverständnis beruht, aber auch Ansätze Clarence Irving Lewis' und Zhang Dongsuns einzuarbeiten versucht. Ihm widmet Mou das zweite Kapitel mit dem Titel »Reine Daten und Daten als Erscheinung« (»Chúncuī suǒyǔ yǔ xiǎnxiàn suǒyǔ« 純粹所與與顯現所與)<sup>280</sup>. Bevor wir kurz auf diesen Aufsatz eingehen, zunächst ein paar Worte zu Lewis, der in seinem Werk *Mind and the World Order* einen pragmatistischen mit einem von Kant inspirierten transzendentalphilosophischen Zugang verbindet: Seiner Ansicht nach bezieht sich unsere Erkenntnis stets auf die *Ordnung* der Welt. Soll sie verifizierbar sein, so muss sie mittels angegebener Prozeduren gewonnen werden können, die sich nachvollziehen und überprüfen lassen und damit iterierbar sind. Erkenntnis ist daher unweigerlich gebunden an die Art und Weise, wie sie erlangt wurde, und es ist gerade diese »Methode«, die sich in Handlungsanweisungen übersetzen und explizieren lässt, welche eine intersubjektiv kontrollierte Bestätigung – oder zumindest Widerlegung – zuallererst erlaubt. Erkenntnis ist wahrheitsdefinit und deshalb in Aussagen gefasst, durch deren Zusammenhänge sie bestimmt ist. Die nichtbegrifflichen Inhalte der Begriffe, die in den Aussagen zueinander in Bezug gesetzt sind, lassen sich demgegenüber nicht vermitteln, obwohl sie zugleich die Voraussetzung darstellen, die es erlaubt, jene Zusammenhänge zu erfassen, die in Aussagen übersetz- und darstellbar sind. Diese Feststellung führt zur Einsicht, dass Erkenntnis den unmittelbaren Zugang zu selbst nicht vermittelbaren *rein subjektiven* Grundelementen voraussetzt, die dem Verstand überhaupt erst ermöglichen, die Erfahrung in Urteile zu fassen: Diese Elemente nennt Lewis »Qualia«. Sie sind unterschieden von Begriffen, denn für einen Begriff »rot« können Kriterien angegeben werden, wann etwas als rot gelten kann, und wann nicht: Der Begriff ist mithin öffentlich, das Quale dagegen privat.<sup>281</sup> Wir erkennen an dieser Darstellung von Lewis' Gedanken trotz ihrer Skizzenhaftigkeit eine strukturelle Ähnlichkeit

<sup>280</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZXSQJ 25, S. 302–311.

<sup>281</sup> Vgl. Lewis, 1929, zum Begriff des Quale, S. 60f.; zum Verhältnis von Qualia und Erkenntnis, S. 123–125. Lewis' Kritik an Kant regt Mou vermutlich auch dazu an, das Verhältnis von Anschauung und Verstand neu zu überdenken. Lewis schreibt: »It is at once the plausibility and the fatal error of »critical realism« that it commits this confusion of the logical universal with given qualia of sense by denominating both of these essences.« Vgl. ebd., S. 60.

zum Denken Dignāgas in seiner Darstellung durch Xiong Shili: Auch bei Lewis fusst die Verstandeserkenntnis, welche die Erfahrung in Zusammenhänge setzt, auf direkt zugänglichen, aber letztlich ihrem Gehalt nach nicht kommunizierbaren Elementen, die in dieser Hinsicht analog zu den Unterscheidungsmerkmalen aufgefasst sind: Das Verhältnis von Lewis' Qualia zum Verstand gleicht somit demjenigen von Unterscheidungsmerkmalen (*xiāng* 相) zum Unterscheiden selbst (*fēnbié* 分別, *vikalpa*). Die buddhistische Auffassung eines Gegensatzes der »Wirklichkeit« oder »Eigentlichkeit« der je gegenwärtigen Merkmale einerseits und der blossen Konstruiertheit der Gegenstände des Denkens andererseits steht also in einer gewissen Parallele zu Lewis' Opposition von unmittelbar erfahrenen subjektiven Qualia und logisch und sprachlich explizierten objektiven Begriffen.

In seinem Aufsatz bezieht sich Mou Zongsan nun in einem ersten Schritt auf die Unterscheidung zwischen internen und externen Relationen, wobei er erstere bestimmt als von organischer oder physischer, letztere aber als von bloss idealer Natur. Mou teilt damit eine Grundannahme Russells und Whiteheads, wonach jede Erkenntnis in den physiologischen Prozessen gründet, die den erkennenden Organismus ausmachen. Mou spricht vom »Innen« des »lebendigen Leibes«, das im »Brennpunkt« des »Fühlens« mit dem »relationalen Feld des Aussen« vermittelt ist, was nichts anderes bedeute, als dass sich in diesem Fokus der Prozess von Ursache und Wirkung vergegenwärtige. Alle Teile dieses Brennpunkts stehen in internen Relationen zueinander, sämtliche physiologischen und physikalischen Tatsachen sind also organisch miteinander verbunden. Ihre *Gesamtheit* bildet den Bezugspunkt für die Verstandeserkenntnis, weshalb die Wirksamkeit der internen Relationen nicht unmittelbar mit der Frage ihrer Erkennbarkeit verknüpft ist.<sup>282</sup> Die Qualitäten sind nun Mou zufolge Produkte dieser Relationen und ihrer prozessualen Entwicklung. Alle Abfolgen von Qualitäten vergegenwärtigen sich im »absoluten Brennpunkt«, also in der unmittelbaren Gegenwart, und sind daher dieser stets immanent.<sup>283</sup> Nun handelt Erkenntnis Mou zufolge, und hier scheint Lewis' Argument durchzuscheinen, stets von Relationen, Strukturen und Ordnungen, aber kaum je von Qualitäten. Die internen Relationen betrachtet Mou Zongsan als Schlüssel für die Übersetzbarkeit des fortwährenden Wechsels von Qualitäten in Ordnungen. Qualitäten versteht Mou deshalb im Verhältnis zu den Relationen als nachrangig oder epiphänomenal. Er charakterisiert sie als privat (*tèshū* 特殊) und variabel (*chángbiàn* 常變), wohingegen die Relationen öffentlich und universal seien. Letztere sind Gegenstände des Denkens oder des Verstandes, erstere dagegen gehören der Ebene des Fühlens an. Die Erkenntnis geht stets auf das Allgemeine, und dies sind die objektiven Ordnungen der Aussenwelt. Der Wandel der privaten Qualitäten ist deshalb bloss ein Instrument, *zījù* 資具, zur Erkenntnis der Ordnungen der Aussenwelt. Die privaten Qualitäten als »Ausgangsformen« von Erkenntnis sind dieser selbst weder zugänglich, noch für sie relevant. Das Erkennen von Qualitäten charakterisiert Mou als persönliches Erkennen, als ein Durchdrungensein, das er terminologisch mit Bergsons Begriff der Intuition zu fassen sucht.<sup>284</sup>

<sup>282</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZXSQJ 25, S. 302.

<sup>283</sup> Ebd. S. 303.

<sup>284</sup> Ebd. S. 305. Mou bezeichnet die Ordnung als etwas ausserhalb des Denkens Befindliches. Sie besteht in physikalischen Verhältnissen. Als Verhältnis psychologischer Qualitäten ist das Denken demgegenüber von grundsätzlich unterschiedlichem Charakter. Sowohl die internen physikalischen Relationen als auch die über psychologische Qualitäten vermittelten externen Relationen sind »unsichtbar«, zeigen sich nur als Zusammenhänge. Die psychologischen Qualitäten ermöglichen aber als »subjektive« Signale physikalischer Verhältnisse deren Übersetzung ins Denken. Auf diese Weise repräsentieren die psychologischen Relationen im Denken die physikalische Ordnung der Wirklichkeit: das Denken steht daher Mou zufolge nicht in interner Relation zur Ordnung des Prozesses (ist also nicht unmittelbar kausal bewirkt), sondern bloss in einer externen (repräsentativen) Relation dazu. Ebd. S. 307.

Nach diesen Ausführungen zur Qualität greift Mou Zongsan die Rede Zhang Dongsuns von »reinen« gegenüber »unreinen Daten« auf. Zunächst stellt er fest, dass die Welt sich aus Ereignissen konstituiere, die zueinander in der Relation gegenseitiger Überlagerung stehen. Sich überlagernde Ereignisse können aufgrund dieser Relationen einen Nexus bilden, ihre Überlagerung kann zur Ausprägung einer festen Gestalt führen. Diese Gestalt ist zugleich der Fokus als auch der Modus der Vergegenwärtigung dieser Ereignisse. Ausgehend vom *Fokus* der Vergegenwärtigung lässt sich eine *kausale Verkettung* erkennen, der *Modus* der Vergegenwärtigung dagegen ermöglicht das *Erfassen eines Gegenstandes* der Erkenntnis. Modi des Erscheinens oder der Vergegenwärtigung können demnach als »Gegenstände« bezeichnet werden, während Ereignisse zu den Gegenständen, die im Fokus der Vergegenwärtigung erscheinen, in einem kausalen Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen. Den Leib bezeichnet Mou als Axialereignis (*zhōngzuò shìsù* 中座事素), das seinerseits in Überlagerungsverhältnissen zu anderen Ereignissen steht: Auch diese Zuordnungsrelation stellt einen Nexus dar und übersetzt sich in eine feste Gestalt, die Fokus und Modus der Vergegenwärtigung in einem ist. Diese Gestalt bezeichnet Mou als »Gegenstand des Fühlens« oder »sinnlichen Gegenstand«: Sie erfasst er mit Zhangs Terminus des »phänomenalen Datums«, während er dessen »reine Daten« bestimmt als die Ereignisse, deren Nexus diese feste Gestalt hervorbringen. Da diese Ereignisse in Überlagerungsbeziehungen stehen, lässt sich aus dem Fokus der Vergegenwärtigung heraus Einblick in ihre kausale Verknüpfung gewinnen, ein Verhältnis, das Mou mit Russells Gegensatz von inneren und äusseren Kausalbeziehungen zu fassen sucht. Obwohl die Suche nach Kausalverhältnissen auf die Aussenwelt gerichtet bleibt, bedient sie sich der »privaten« phänomenalen Daten als Behelf. Mou Zongsan greift schliesslich auf die logische Begrifflichkeit der *Principia Mathematica* zurück und versucht, dieses Verhältnis von »reinen Daten« (oder Ereignissen) und »phänomenalen Daten« noch präziser auszudrücken: Sie stehen in einem hierarchischen Verhältnis einer grundlegenden, unteren Schicht der »reinen Daten« einerseits, und einer zweitrangigen, oberen Schicht der »phänomenalen Daten«: »Die untere Schicht [können wir als] die Matrixfunktion, die obere als abgeleitete Funktion [bezeichnen]. Die obere und die untere Schicht in einer jeden derartigen Ursache-Folge-Beziehung sind Matrix- beziehungsweise abgeleitete Funktion der entsprechenden Schicht oder des entsprechenden Typus.«<sup>285</sup> Übersetzt: die »reinen Daten« sind vollkommen allgemein und »extensional« – sie entsprechen den *Gesetzen* der äusseren Ordnung –, die »phänomenalen« Daten sind durch die Einsetzung an der Stelle der Veränderlichen in der Matrix eines »Gegenstandes« – nämlich der festen Gestalt des Nexus – konkretisiert und stellen einen *Fall* des Naturgesetzes dar, das die Matrixfunktion repräsentiert. Während Zhang Dongsun behauptet, die phänomenalen Daten seien somit eigentlich nicht real, unterstreicht Mou, dass beide Ebenen, sowohl jene der reinen, als auch jene der phänomenalen Daten, mit gleichem Recht als wirklich bezeichnet werden können.<sup>286</sup> Trotz dieser Abgrenzung von Zhang Dongsun übernimmt Mou Zongsan dessen Auffassung, die Ordnung der externen Welt erweise sich gerade als der Gesamtzusammenhang der korrelativen Transformation der ereignishaften reinen Daten. Deren Zusammenspiel macht damit die »Realität« (*shízhài* 實在) aus.

<sup>285</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, S. 309.

<sup>286</sup> Dieses Verhältnis von reinen gegenüber phänomenalen Daten charakterisiert Mou Zongsan mithilfe des in der chinesischen Philosophie geläufigen Bildes von Körper und Schatten. Es verweist meines Erachtens auf Xiong Shis Grundauffassung der grundlegenden Einheit und daher gleichzeitigen Realität von Substanz (*tǐ* 體) und Funktion (*yòng* 用), für die Mou hier einen Ausdruck findet, der sich einer formallogischen Begrifflichkeit bedient: Das Gesetz steht dabei für die Substanz (*tǐ* 體), der Fall, der darunter fällt, für die Funktion (*yòng* 用). Diese Bemerkung Mous scheint mir damit die Nichtzweiheit von *tǐ* und *yòng* seines Lehrers Xiong Shili aufzugreifen.

Dennoch kommen wir aber Mou zufolge nicht umhin, uns auf die phänomenalen Daten, jene festen Gestalten der Gegenstände zu stützen, wenn wir diese Ordnung der Welt *erkennen* wollen. Jene Gestalten sind unveränderlich und allgemein und Mou bezeichnet sie dementsprechend als Prototypen (*diǎnxíng* 典型) oder Muster (*géshì* 格式). Während die Transformationen der Ereignisse und die Unterschiede der qualitativen Daten unbegrenzt sind, bleiben die Muster, die sie annehmen, nachdem sie in einen Nexus eingegangen sind, universal und invariabel: Deshalb spreche Whitehead zurecht von ewigen Gegenständen. Jegliche Erkenntnis gründet für Mou daher auf diesen ewigen Gegenständen. Denn dass das eine aktuelle Ereignis<sup>287</sup> identisch mit einem anderen ist, basiere nicht auf der Gleichheit der Inhalte der Ereignisse, sondern darauf, dass deren Muster oder feste Formen dieselben seien. Diese Muster bestimmt Mou als Modi der Vergegenwärtigung, die den Ereignissen erst dadurch eignen, dass letztere in bestimmte Relationen zueinander getreten sind. Sie sind ihm damit Gegenstände der Erkenntnis, die als eine Aussenorientierung des Bewusstseins verstanden wird, und keine Ideen, die sich das Bewusstsein selbst gäbe.<sup>288</sup> Erst die allgemeinen und unveränderlichen Gestalten bieten einen Bezugsrahmen, mit dessen Hilfe die Ordnung der äusseren Welt abbild- und beschreibbar wird. Mou Zongsan selbst bezeichnet diese seine Theorie der Wahrnehmung an einer Stelle explizit als realistisch oder positivistisch (*shízàilùn* 實在論)<sup>289</sup> und gar physikalistisch (*wùguān* 物觀).<sup>290</sup>

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal, was Mou 1937 in seinem epistemologischen Aufsatz zur Symbolfunktion sagt, so erkennen wir unschwer, dass er sich fast eins zu eins der Sprache von Whiteheads Prozessphilosophie bedient. Lewis' Begriff der Qualia erscheint dabei, soweit er sich im Text widerspiegelt, adaptiert an Whiteheads Konzept der »zeitlosen Gegenstände«, etwas, das aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit beider Begriffe durchaus einleuchtet, wenngleich die »realistische« Sichtweise, die das whiteheadsche Modell bedingt, dem Begriff der Qualia an sich fremd zu sein scheint. Was Mous Denken anlangt, so können wir unabhängig von der Frage, wie seine Rezeption von Lewis' und Whiteheads Begrifflichkeiten zu beurteilen ist, zur Feststellung gelangen, dass er die Gegenstände, auf die sich das intentionale Denken bezieht, verursacht denkt durch physiologische, und damit auf einer grundlegenden Ebene, physikalische Prozesse. Das Bewusstsein, so können wir schliessen, gibt sich somit seine Gegenstände nicht selbst. Die Gegenstände der Wahrnehmung sind, wenngleich innerhalb des denkenden Bewusstseins, so doch Signale einer Aussenwelt, von der sie ursächlich abhängen.

Es mag auf den ersten Blick erstaunen, wie viele buddhistische Termini sich in Mou Zongsans philosophischer Fachsprache finden, obwohl Mou selbst betont, eine »realistische« Auffassung zu vertreten, etwas also, das scheinbar kaum unterschiedlicher ausfallen könnte als die Konzentration des *yogācāra* auf Bewusstseinsprozesse. Mir scheinen hier allerdings zwei Bemerkungen angebracht:

Erstens unterscheidet auch die Nur-Bewusstseinslehre verschiedene Formen der Verursachung, wobei die Wahrnehmungsbewusstseine (*shí* 識 – *vijñāna*) in ihrer Struktur wohl für die Bedingungen (*yuán* 緣) der Erscheinungen gehalten werden, nicht aber für deren Ursache (*yīn* 因). Als Ursache gelten die Keime (*zhǒngzǐ* 種子 – *bija*), die im Speicherbewusstsein oder *ālayavijñāna* verborgen sind, und aus denen stets neue Ideationen spriessen. Zwar besteht zwischen dem sechsten Bewusstsein des Denkens (*yìshí* 意識 – *manas*) und dem achten oder Speicherbewusstsein noch das siebente oder Denkbewusstsein,

<sup>287</sup> Für »aktuelles Ereignis« verwendet Mou hier den buddhistischen Begriff des »Gedankenmoments« (*shànà* 剎那, Skrt. *kṣana*).

<sup>288</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZXSQJ 25, S. 310.

<sup>289</sup> Vgl. Fn. 27, S. 11.

<sup>290</sup> Ebd. S. 311.



*manovijñāna*, welches die gesamten Bewusstseinsprozesse zusammendenkt und als etwas erkennt, das wir in freier Anlehnung an Kant als transzendente Einheit der Apperzeption eines Subjekts bezeichnen könnten. Doch es ist gerade eine Grundauffassung des *yogācāra*, dass diese Vorstellung der Aneignung als Illusion gelten soll, und damit auch der – freilich unkantianische – Gedanke, dieses subjektive Bewusstsein würde sich seine Gegenstände selbst geben. Ob ein Wahrnehmungsbewusstsein etwas unmittelbar konstituiert (bedingt) oder aber bloss mitbedingt, findet terminologisch seinen Niederschlag in der systematischen Opposition von *qīnsuōyuán* 親所緣, »durch ein Wahrnehmungsbewusstsein selbstbedingt«, und *shūsuoōyuán* 疏所緣, »durch ein Bewusstsein mitbedingt«. Wenngleich also die *yogācāra*-Lehre in einem gewissen Sinne als »idealistisch« gelten kann, müssen wir doch darauf gefasst sein, dass das, was damit gemeint ist, recht verschieden ausfallen wird von dem, was wir darunter zu verstehen gewohnt sind.

Zweitens kehrt Xiong Shili, über den Mou mit dem *yogācāra* und dessen Terminologie vertraut wird, die Stossrichtung der Nur-Bewusstseinslehre um, wenn er in der *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* das Speicherbewusstsein durch ein konfuzianisch »inspiriertes« kosmisches Bewusstsein ersetzt, und anstatt vom illusionären Charakter der Bewusstseinsgegenstände von deren Verankerung in der Wirklichkeit spricht. Überdies vertritt Xiong schon vor seiner Wende zum Konfuzianismus eine Variante der Nur-Bewusstseinslehre, die sich auf Dignāga zurückführen lässt und dessen Grundsatz der Nichtillusionarität der Sinneswahrnehmung teilt. Xiong spricht von der *fāxiāng*-Schule (法相宗), in deren Nachfolge er sich selber stellt, als *yōuzōng* 有宗, also sinngemäss »ontologische Schule«<sup>291</sup>, weil diese den Unterscheidungsmerkmalen, wie sie in der Wahrnehmung gegenwärtig seien, wirkliche Existenz zuschreibe.<sup>292</sup>

Wir halten also als Zwischenergebnis der bisherigen Darstellung noch einmal fest:

1. Die Grundelemente, auf die das Denken sich im Erkenntnisakt bezieht, sind als »Qualitäten«, »phänomenale Daten« oder »formale Gegenstände« unmittelbar anschaulich gegenwärtig.
2. Das Denken schliesst aus den Verhältnissen, in denen diese Gegenstände zueinander stehen, auf die Ordnung der äusseren Welt.

### 1.3 Der formallogische Hintergrund: Extension und Intension und das Problem der Identität

In seinem Aufsatz »Widerspruch und Typentheorie«, den Mou Zongsan 1933 herausgibt, äussert er sich zum Problem der Identität, das unmittelbar mit der Frage der Gegenstände des Denkens zusammenhängt. In einer längeren Passage setzt sich Mou hier mit Bertrand Russells Reduzibilitätsaxiom auseinander, in dem jener ein Bindeglied sieht zwischen dem intensionalen Verständnis der formalen Logik der Philosophen und der extensionalen Interpretation der Logik, wie sie die Mathematiker bevorzugen. Das Reduzibilitätsaxiom deutet Russell derart, dass »ein Extensionales (was dasselbe ist wie eine Klasse) ein unvollständiges Symbol ist, das im Gebrauch seinen Sinn immer durch Beziehung auf Intensionales erhält.«<sup>293</sup> Dies ist die Annahme, dass es für jede beliebige Funktion eine prädikative Funktion gibt, die mit dieser formal äquivalent ist, die also alle ihre

<sup>291</sup> Diesen Begriff stellt Xiong in einen Gegensatz zur »Schule der Leerheit (*śūnyatā*)«, chin. *kōngzōng* 空宗, als deren paradigmatischen Vertreter er Nāgārjuna nennt, auf den die Tradition die Lehre des Madhymaka, des Mittleren Weges, zurückführt. Vgl. Xiong Shili, *Fojia mingxiang tongshi*, 1936; Bd. 1 von Shili congshu, 2007, S. 15f.

<sup>292</sup> Zum Begriff *yōuzōng*, vgl. ebd., S. 16f. Xiong stellt hier seinen Entwurf der *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* in einer Anmerkung im Lemma *fāxiāngzōng* in eine direkte Linie zur Grundauffassung dieser Schule. Vgl. ebd. S. 19.

<sup>293</sup> *Principia Mathematica*, übers. H. Mokre, S. 103.

Wahrheitswerte teilt (genau dann wahr ist, wenn diese wahr ist, und falsch, wenn diese falsch ist). Dies soll garantieren, dass eine Funktion über eine andere Funktion (also zweiter und höherer Ordnung) stets rückführbar ist auf eine Funktion über Individuen (nach Russell alles, was weder Funktion noch Proposition ist): dass also eine Intension (der Funktion) auf eine Extension (die Individuen) referiert.

Russell benötigt dieses Axiom ausserdem für seine Definition der Identität, die er mit Leibniz auffasst als die »Identität der Ununterscheidbaren«, also ebenfalls »intensional«. Mit der Typenhierarchie hängt nun zusammen, dass die eingängigste Formulierung dieser Identitätsdefinition, nämlich »wenn mit allen Werten der Funktion  $\phi$  gilt,  $\phi x$  impliziert  $\phi y$ , so sind  $x$  und  $y$  identisch«, sich als unzulässig erweist, da »alle Werte von  $\phi$ « offen lässt, von welchem Typus die Funktion ist, ob sie erster Ordnung ist, also lediglich über Individuen geht, oder ob sie zweiter (oder  $n$ -ter Ordnung) ist, also auch über Funktionen erster Ordnung ( $n-1$ -ter Ordnung) geht. Dabei impliziert die Identitätsbehauptung einer höheren Ordnung stets diejenige aller niedrigeren Ordnungen. Umgekehrt gilt dies aber nicht: Dass alle Prädikate von  $x$  auch dem  $y$  zukommen, impliziert nicht, dass auch alle Eigenschaften zweiter Ordnung von  $x$  dem  $y$  zukommen. Deshalb ist Russell zufolge das Axiom notwendig.

Ramsey, dessen Ausführungen Mou Zongsan in besagtem Aufsatz ausführlich darstellt, zeigt in seinen *Foundations of Mathematics*, dass dieses Axiom Russells weder eine Tautologie noch ein Widerspruch ist, dass es also wahr oder falsch sein kann, und somit empirisch ist. Damit aber ist es nach Ramsey nicht rein formallogischer Natur. Klassen betrachtet Ramsey als immer schon extensional und unabhängig von prädikativen Funktionen. Denn unter dem Gesichtspunkt der Intension bleiben zwei Dinge auch dann von einander unterschieden, wenn sie in allen prädikativen Funktionen übereinstimmen. Ramsey legt weiter dar, dass es propositionale Funktionen gibt, die nicht notwendig prädikativ sind. Er zeigt dies an einer Funktion über  $x$  und  $y$  mit der Interpretation »ausser  $x$  und  $y$  gibt es etwas, das die prädikative Funktion  $\psi$  erfüllt«. Werden nun  $x$  und  $y$  als nicht identisch interpretiert, also auf verschiedene Gegenstände bezogen, so erweist sich diese Funktion als eine Konjunktion prädikativer Funktionen ( $\psi x.\psi y, \psi x.\sim\psi y, \sim\psi x.\psi y, \sim\psi x.\sim\psi y$ ). Werden  $x$  und  $y$  identisch gesetzt, so findet sich kein Gegenstand  $a$ , welcher der Funktion  $F(x,y)$  genügt, so dass es sich dabei nur um eine prädikative Teilfunktion handelt ( $\psi x$  oder  $\sim\psi x$ ). Ramsey wendet sodann dasselbe Verfahren auf die Identität,  $x=y$ , selbst an, die wie  $F(x,y)$  keine prädikative Funktion ist, sondern sich aus zwei prädikativen Funktionen zusammensetzt: Ist  $x$  nicht dasselbe wie  $y$ , so kann  $x=y$  interpretiert werden entweder als (1)  $(\exists\psi).\psi x : (\exists\psi).\sim\psi x$  oder aber als (2)  $(\exists\psi).\psi y : (\exists\psi).\sim\psi y$ , also: (1) es gibt eine prädikative Funktion  $\psi$ , so dass gilt, die Funktion  $\psi$  geht über  $x$ , und es gibt eine Funktion  $\psi$ , so dass gilt,  $\psi$  geht nicht über  $x$ , bzw. (2) es gibt ein  $\psi$ , so dass  $\psi$  über  $y$  geht, und es gibt ein  $\psi$ , so dass  $\psi$  nicht über  $y$  geht. Beides ist ein Widerspruch. Werden  $x$  und  $y$  als dasselbe gesetzt, so ergibt sich dagegen entweder (3)  $(\psi).\psi x .\vee. \sim\psi x$ , oder (4)  $(\psi).\psi y .\vee. \sim\psi y$ , also: »für alle Funktionen  $\psi$ ,  $x$  genügt der Funktion  $\psi x$  oder es genügt dem  $\psi x$  nicht«, was eine Tautologie darstellt. Analog für  $\psi$  und  $y$ . Sowohl die Widersprüche (1) und (2), als auch die Tautologien (3) und (4), sind prädikative Funktionen, die Identität  $x=y$  dagegen nicht, weshalb es auch kein Individuum  $a$  geben kann, das  $x=y$  genügt. Dies aber bedeutet, dass es auch nichtprädikative propositionale Funktionen gibt, welche Ramsey als extensionale Funktionen bezeichnet. Unter dieser Annahme aber kann die Definition der Identität ohne Rekurs auf das Reduzibilitätsaxiom mithilfe extensionaler propositionaler Funktionen wie folgt festgelegt werden:  $x=y \equiv (\psi_e).\psi_e x \equiv \psi_e y$ . Da dies für  $x \neq y$  eine Tautologie, für  $x=y$  aber ein Widerspruch ist, hebt Ramsey damit die

Definition der Identität in Mous Worten von der Ebene des bloss Faktischen auf die Ebene der Logik.<sup>294</sup>

Russells Vorhaben aber, die extensionalen »Klassen« auf intensionale Funktionen zurückzuführen, und damit die Logik der Philosophen mit jener der Mathematiker zu versöhnen, ist mit der Erkenntnis der unabhängigen Existenz extensionaler Klassen gescheitert. Die Identität ist mit Wittgenstein bloss eine Konvention des Zeichengebrauchs<sup>295</sup>, nach der die Zeichen  $x$  und  $y$  als Bezeichnungen desselben Gegenstandes verwendet werden. Wenn  $x$  und  $y$  beides Bezeichnungen sind, die sich auf ein und denselben Gegenstand beziehen, so ist dieser Gegenstand die Voraussetzung der Bezeichnung. Fassen wir die Bezeichnungen als Funktionen auf, so zeigt sich, dass die Identität in dem Sinne, dass »ein mit  $x$  Bezeichnetes« dasselbe ist wie »ein mit  $y$  Bezeichnetes« lediglich eine Konjunktion der prädikativen Funktionen  $\psi_1$  (»mit  $x$  bezeichnen«) und  $\psi_2$  (»mit  $y$  bezeichnen«) für *einen* bestimmten Gegenstand (im folgenden durch die Konstante  $a$  dargestellt) ist: es gibt ein  $a$ , das sowohl  $\psi_1$  als auch  $\psi_2$  genügt, ist definiert durch die Referenz sowohl von  $\psi_1$  als auch von  $\psi_2$  auf dasselbe. Das  $a$  genügt damit als einziges Element der Bezeichnungsfunktion  $\psi_1$  und es genügt zugleich als einziges Element der Bezeichnungsfunktion  $\psi_2$ . Was immer also dem  $\psi_1$  genügt, ist  $a$ , genauso wie alles  $a$  ist, das dem  $\psi_2$  genügt. Daher genügt  $a$  folglich auch der Konjunktion von  $\psi_1$  und  $\psi_2$ , es ist ja beider Bedeutung. Da also  $\psi_1$  und  $\psi_2$  beide als Bezeichnungsfunktionen von  $a$  definiert sind, referiert auch ihre Konjunktion auf denselben Gegenstand  $a$ :  $(x) \psi_1 x \supset \psi_1 a$  und  $(x) \psi_2 x \supset \psi_2 a$ . Da somit jeder Gegenstand  $x$ , sofern er  $\psi_1$  genügt,  $a$  ist, und sofern er  $\psi_2$  genügt, ebenfalls  $a$  ist, lässt sich festhalten:  $(x) \psi_1 x \supset \psi_2 x : \psi_2 x \supset \psi_1 x$ , und daher  $(x) \psi_1 x \equiv \psi_2 x$ . Hieraus ist ersichtlich, dass, wann immer etwas dem  $\psi_1$  genügt (als  $x$  bezeichnet werden kann), es somit auch dem  $\psi_2$  genügt (also als  $y$  bezeichnet werden kann): Die Äquivalenz der Bezeichnungsfunktionen  $\psi_1$  und  $\psi_2$  ist somit eine Funktion des Gegenstandes  $a$ . Daher setzt die Formulierung der Identität mittels des Gleichheitszeichens die Existenz eines Gegenstandes  $a$  notwendig voraus, womit das Gleichheitszeichen zwischen Bezeichnungsfunktionen (und somit intensionalen Gegenständen) stehen muss. Der Ausdruck der Gleichheit von Bedeutungen ist daher immer schon über einen Bezugsgegenstand vermittelt. Die Identität bringt eine Anleitung zur eindeutigen Verwendung von Bezeichnungen zum Ausdruck.

Die Bedeutungsgleichheit von Zeichen oder Symbolen wird folglich durch Referenzidentität vermittelt, dadurch, dass sie sich auf dieselben Gegenstände beziehen. Darin zeigt sich, dass die Verknüpfungen zwischen intensionalen Gegenständen (also prädikativen Funktionen) über extensionale Gegenstände erfolgen und diese voraussetzen. Dieser Gedanke mag die Überlegungen angeleitet haben, die Mou Zongsan in der *Norm der Logik* auf der Grundlage der Lehre von Symbol und Urteil des Dignāga anstellt, wie sie Kuiji kommentiert,<sup>296</sup> und in deren Mittelpunkt genau diese Verknüpfung von Intensionalem und Extensionalem steht.

Seine Begriffe der Intension und Extension entwickelt Mou Zongsan ausgehend von Russell, der sie versteht als die Opposition zwischen sogenannten propositionalen Einstellungen und Propositionen selbst: Erstere sind psychologisch und subjektiv und können nicht durch wahrheitsäquivalente Propositionen ersetzt werden, Propositionen also, die in genau den *Fällen* wahr bzw. falsch sind, in denen auch der in der propositionalen Einstellung

<sup>294</sup> Ramsey drückt somit in formaler Sprache aus, was Wittgenstein in *Tractatus* 5.5303 wie folgt auf den Punkt bringt: »Beiläufig gesprochen: Von *zwei* Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.«

<sup>295</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.53: »Gleichheit des Gegenstandes drücke ich durch Gleichheit des Zeichens aus, und nicht mit Hilfe eines Gleichheitszeichens. Verschiedenheit der Gegenstände durch Verschiedenheit der Zeichen.«

<sup>296</sup> Für eine umfangreichere Darstellung vgl. Teil III, 2. Kapitel (»Mou Zongsans Anschluss an die buddhistische Logik (*hetuvidyā*): die Bedeutungsfunktion als Grundstruktur der Subjekt-Prädikatlogik«), S. 184–199.

enthaltene Satz wahr bzw. falsch ist. Die Wahrheitsfähigkeit von Sätzen in diesem Sinne Russells hängt somit von ihrer Extension ab.<sup>297</sup> Die Wahrheitswerte von empirischen Propositionen sind dagegen durch die Verknüpfung von Intension und Extension bestimmt (in einem existentialen Sinne verstanden, wonach ein Gegenstand  $x$  existiert, der dem  $\psi_1$  genügt). Es besteht damit eine Referenzbeziehung der Intension auf die Extension. Erst nach der Bestimmung des Wahrheitswertes einer Proposition lässt sich diese den Verfahren der formalen, sprich: extensionalen Logik unterziehen. Mou selbst modifiziert die Interpretation der Begriffe Russells in entscheidender Weise. Das Intensionale dehnt er auf *Gehalte oder die Färbigkeit* (*sècǎi* 色彩) schlechthin aus. Den Begriff des Extensionalen reserviert er ausschliesslich für logische Entitäten: Matrizen und (logische) Individuen. Entsprechend interpretiert Mou die Wahrheitswerte, mit denen die reine Logik operiert, als Vergegenständlichungen oder Projektionen der Bejahungs- beziehungsweise Verneinungsfunktion: Die *logische Wahrheit* ist daher, da frei von jeglichem Bezug auf Gehalte, also auf intensionale Bestimmungen, *rein extensional* und vom epistemologisch bestimmten Wahrheitswert der Proposition grundsätzlich verschieden.<sup>298</sup>

#### 1.4 Kuijis Analyse der *dharma* als Theorie der Symbolisierung (*Norm der Logik* 1941)

Im dritten Buch der *Norm der Logik* findet sich im Kapitel über den Subjekt-Prädikatsatz ein kurzer, aber dichter Absatz zu Kuijis Erläuterung des *dharma*-Begriffes, aus dem heraus Mou ein spezifisches Verständnis des Urteils entwickelt.

Mou zufolge gliedert Kuiji eine »Gegebenheit« (wie ich im folgenden »*dharma*«, chin. *fǎ* 法, übersetze) in zwei Aspekte: Den ersten bezeichnet er als »Anleiten« (*guī* 軌), den zweiten als »Tragen« (*chí* 持). Dies bedeutet, dass eine jede Gegebenheit eine »Bedeutung« oder einen »Gehalt« trägt, und dass sie zugleich eine »Unterscheidung« trifft: in etwas freierer Paraphrase ist eine Gegebenheit somit ein Unterscheiden, das sich mittels eines gegenwärtigen Gehaltes auf einen Gegenstand bezieht und ihn damit als einzelnen hervorhebt oder selegiert. Nun sind die Gegebenheiten in diesem Sinne die Grundbausteine, aus denen sich die Welt zusammensetzt. Sie sind damit auch deren letzte unterscheid- und erkennbaren Elemente.<sup>299</sup> Als solche teilen sie sich mit durch Unterscheidungsmerkmale (*xiāng* 相), aufgrund derer sie zuallererst als in sich geschlossene Einheiten ins Bewusstsein treten können. Gegebenheiten lassen sich somit als *Signale* verstehen, in die sich eine karmische Wirksamkeit übersetzt, und die dadurch Sinn stiften: Sie erweisen sich damit aber auf eine Art als Zeichen oder Symbole, die analog ist zu der Weise, wie für Whitehead die formalen Gegenstände Symbole der kausalen Wirksamkeit des kosmischen Prozesses sind. Dieser Punkt scheint Mou schon früh aufgefallen zu sein, jedenfalls finden wir bereits in seinem *Yijing*-Buch für Whiteheads »formal objects« die Übersetzung *fǎxiāng* 法相 (wörtl. *dharma lakṣana*, also »Unterscheidungsmerkmale von Gegebenheiten«).<sup>300</sup>

Eine Gegebenheit für sich ist also eine Manifestation von Bedeutung. Das Unterscheidungsmerkmal ist dabei der Träger dieser Bedeutung, während der anleitende Teil die Vergegenwärtigung dieses Unterscheidungsmerkmals als selbständige, abgegrenzte Einheit herbeiführt: Wir erkennen wiederum die strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem, was bei Whitehead Modus der Vergegenwärtigung heisst, und dem Gehalt des Unterscheidungsmerkmals einerseits, und Whiteheads Fokus der Vergegenwärtigung und der

<sup>297</sup> Eine Diskussion von Russells Verständnis der Intensionalität vs. Extensionalität findet sich in Kap. 3 des 1. Buches der *Norm der Logik*. MZSXSQJ 11, S. 24–29.

<sup>298</sup> Vgl. hierzu S. 133, 136, sowie die Diskussion der Nichtwahrheit in Teil III, S. 266ff.

<sup>299</sup> Als solche dienen sie nicht (zumindest nicht primär) als Elemente einer Kosmologie, sondern in ihnen manifestiert sich die Welt als Ort soteriologischer Praxis: Ihr einendes Merkmal ist somit ihre Bedeutsamkeit.

<sup>300</sup> MZSXSQJ 1, S. 216.

effektiven Präsenz dieses Merkmals im gegenwärtigen Augenblick (*kṣana*) andererseits. Terminologisch gefasst wird dieser Unterschied in der Opposition von allgemeinem Unterscheidungsmerkmal (*gòngxiāng* 共相) und für sich stehendem oder verselbständigtem Unterscheidungsmerkmal (*zìxiāng* 自相). Das vergegenwärtigte selbständige Unterscheidungsmerkmal verweist nun nach Dignāga, an den Kuiji anschliesst, seinerseits auf eine dahinterstehende, nicht erfassbare Wirklichkeit (*shí* 實, Skrt. *sat*), wofür in der chinesischen Übersetzung der Begriff »Gegenstand« oder »Ding« (*tǐ* 體) verwendet wird. Damit aber entspricht eine Gegebenheit als Manifestation von Bedeutung übertragen in eine formallogische Sprache einem *Elementarsatz*, der in der Wirklichkeit des Hier und Jetzt als extensionalem Gegenstand manifest wird.

Die Opposition von *xiāng* 相 (*lakṣana*) und *tǐ* 體 (*vastu, sat*) lässt sich dann aber als ein Gegensatz von intensionalem und (existential) extensionalem Gegenstand fassen. Die Gegebenheit ist ein *Fall einer Bedeutungsfunktion*, also:  $\sigma(a)$ , wobei  $\sigma$  für den »intensionalen Gegenstand« (*xiāng*), das Individuum  $a$  für den »extensionalen Gegenstand« (*tǐ*) steht, so dass genauer zu notieren wäre:  $(\exists x) \sigma x$ , also »es gibt den Gegenstand  $x$ , dem die Beschreibung  $\sigma$  zukommt (der der Funktion  $\sigma$  genügt). Die Gegebenheiten sind somit in dieser eng an Dignāga angelehnten Interpretation stets Zeichen im Sinne von token; sie sind »in der Wirklichkeit« verankert.

Doch Kuiji, so wie ihn Mou darstellt, bleibt an diesem Punkt nicht stehen, sondern er stellt diesen Gedanken auf den Kopf. Denn das wesentliche ist in seinem Verständnis die Frage der Bedeutung selbst: Daher interpretiert er den »anleitenden« Aspekt der Gegebenheit als eine Funktion der Bedeutungszuschreibung. Diese geht nicht von einem Gegenstand aus, sondern vom *intentionalen Akt des Bedeutens*. Die *Struktur* der Bedeutung oder des Zeichens selbst ist stets ein *Verhältnis* von Bedeutendem und Bedeutetem, von *Signifikant und Signifikat*: dieser innere Aufbau des Zeichens ist unabhängig sowohl von einem konkreten intensionalen Gehalt, als auch von der realen Existenz eines extensionalen Gegenstandes. Er ist damit *apriorisch* verfasst und kann begriffen werden als eine Matrixfunktion: Wann immer also ein intensionaler Gegenstand oder Gehalt bedeuten soll, wird er mit der logischen Struktur des Zeichens verknüpft, womit *durch den Bedeutungsakt selbst die Ebenen von Bedeutendem und Bedeutetem gesetzt werden*: Mit anderen Worten, das Bedeuten setzt eine Vergegenständlichung in Gang, die einen intensionalen Gehalt in ein logisches Verhältnis von Funktion und Gegenstand projiziert. Damit aber werden die seiner vormaligen Auffassung zufolge im Dasein begründeten *extensionalen Gegenstände* zu *rein logischen* (formalen) Erzeugnissen und verlieren ihren ontologischen Status. Ist das Zeichen als token im obigen, »ontologischen«, Sinne fassbar als Elementarsatz, so erscheint das Zeichen hier als eine *Funktion erster Ordnung*<sup>301</sup>, die aber auf der rein logischen Struktur einer Matrixfunktion  $\sigma!x$  gründet, die die Bedingung der Möglichkeit einer Konstitution der Referenz von Bedeutung darstellt. Da Matrixfunktionen nach Mou in der apriorischen Struktur des Denkens, die sich in der Logik manifestiert, begründet sind, ist die Funktion damit auch nicht »ontologisch« verankert, sondern *rein ideal*. Dies verändert selbstverständlich auch die Bedeutung des Zeichens als »token«: Es bedeutet dann einfach einen beliebigen Fall der Funktion, der nun nicht mehr an die Voraussetzung der Existenz eines »realen« extensionalen Gegenstands gebunden ist. Als »type« ist das Zeichen dann aber eine Kategorisierungsfunktion, die hervorgeht aus der Verschränkung des »intensionalen Gegenstandes« mit einer rein logischen Matrixfunktion. Ein extensionaler Gegenstand in einem Elementarsatz kann somit als objektive Präsentation gelten (da er, um mit Whitehead zu sprechen, im Fokus der

<sup>301</sup> Diesen Begriff verwende ich hier in der voraussetzungsärmsten Bedeutung einer Funktion, die über irgendetwas geht, das weder als Funktion noch als Proposition, und damit nur negativ als Individuum, bestimmt ist, das also, um einen Ausdruck Mous zu verwenden, als Unanalysiertes gesetzt wird.

Vergegenwärtigung erscheint), ein *extensionaler Gegenstand* im Rahmen von Kuijis Bedeutungsfunktion dagegen ist eine *subjektive Projektion oder Ideation*.

## 1.5 Vom Symbol zum Urteil: endoseme und alloseme Bedeutung

Das Urteil kann im Kontext der *hetuvidyā*, von der wir vereinfachend als buddhistischer Logik sprechen, auf zwei Arten verstanden werden:

1. als Wahrnehmungsurteil, *xiànlìang* 現量 (*pratyakṣa pramāṇa*)
2. als »Analogieschluss«, *bìliàng* 比量 (*anumāna pramāṇa*)

Der wesentliche Unterschied zwischen beiden liegt darin begründet, dass im ersten Fall zwei Unterscheidungsmerkmale verknüpft werden, die im selben Augenblick gegenwärtig, also kopräsent sind, während im zweiten Fall zwei Unterscheidungsmerkmale verknüpft werden sollen, die zu verschiedenen Momenten gegenwärtig sind. Ohne hier auf die buddhistische Lehre des Urteils eingehen zu wollen, können wir feststellen, dass die beiden Formen sich danach unterscheiden, ob zwei intensionale Gegenstände (*xiāng* 相) auf denselben oder aber auf zwei verschiedene extensionale Gegenstände (*tǐ* 體) gehen.

Die beiden zentralen Begriffe in der buddhistischen Urteilslehre sind der *Gegenstand* (*tǐ* 體), den Mou Zongsan mit dem Subjekt identifiziert, und die *Bedeutung* (*yì* 義), die Mou mit dem Prädikat gleichsetzt. Den Ausgangspunkt der Überlegungen zum Urteil bildet dabei die kleinste Einheit der buddhistischen Epistemologie, der gegenwärtige Augenblick, der den Gegenstand darstellt, dem in einem Urteil eine Bedeutung zugeschrieben wird. Der »Gegenstand« muss also kein Begriff sein, sondern sein wesentliches Merkmal ist seine Extensionalität. Unter Vorbehalt, für deren Ausführung auf den dritten Teil dieser Untersuchung verwiesen sei,<sup>302</sup> könnten wir ihn analog zu einer ersten Substanz in der aristotelischen Logik verstehen. Weiter zu beachten ist, dass dieser Gegenstand als sinnlich vorgestellt wird, dass wir uns also im Rahmen einer Wahrnehmungstheorie, nicht einer Metaphysik aristotelischen Zuschnitts bewegen. Somit geht es hier um die Vermittlung von Sinnesgegenständen, die die Unterscheidungsmerkmale vergegenwärtigen, mit dem sprachlich verfassten Denken. Das am häufigsten zitierte Beispiel hierfür ist »dies ist blau«. »Dies« ist hier kein Begriff, keine »Bedeutung« sondern offensichtlich lediglich ein Zeichen für einen Gegenstand.

Hiervon unterscheidet sich die Situation, in der auch in der »Gegenstandsposition« – im Subjektterm – ein Begriff (und nicht einfach das Gegenstandszeichen) steht: in diesem Fall war der Gegenstand bereits einem Urteil unterzogen worden und ist als Element einer bestimmten Klasse zugeordnet. Dieser bereits klassifizierte Gegenstand wird nun einer zweiten Klassifizierung unterzogen. Ein Urteil wie »die Blume ist rot« formalisiert Mou Zongsan in expliziter Anlehnung an einen Vorschlag W.E. Johnsons<sup>303</sup> folgendermassen: »Es gibt einen Gegenstand, der eine Blume ist, und dieser Gegenstand ist rot«. In der *hetuvidyā* wird nun diejenige Klasse, für die der Begriff in der »Gegenstandsposition« steht, als Gegenstandsklasse (*tǐlèi* 體類) – wir könnten auch sagen »extensionale Klasse« – bezeichnet, diejenige, die in der »Bedeutungsposition« erscheint, als Bedeutungsklasse (*yìlèi* 義類), oder analog »intensionale Klasse«. Das Urteil überträgt somit die Referenz des Subjektterms auf den Prädikatterm, wobei hier der Bezug nicht mehr auf einen Einzelgegenstand geht, wie im Falle des Wahrnehmungsurteils, das wir als Elementarsatz verstehen können, sondern auf eine Klasse von Einzelgegenständen. Soweit, gemäss Mou Zongsan, die Voraussetzungen von Kuijis Auffassung des Urteils.

Den Ausgang der Überlegung bildet die Feststellung, dass im Urteil zwei Gegebenheiten (*fǎ* 法, fortan: Symbole) vorkommen, eine in der Gegenstandsposition, die

<sup>302</sup> Vgl. Teil III, 1.3.1 (»Die Substanz«), S. 163–169.

<sup>303</sup> *Norm der Logik*, Mou, 1941, MZSXSQJ 11, S. 105.

andere in der Bedeutungsposition, dass aber diejenige in der Gegenstandsposition nicht mehr vollständig ist: Ihr geht der Aspekt des »Anleitens« ab. Dennoch ist sie in bezug auf ihren zweiten Aspekt, das »Tragen«, nach wie vor vollständig, denn beide Symbole tragen einen »Gehalt« oder eine »Intension«. Allerdings fungiert nur dasjenige Symbol in der Prädikatposition als *Bedeutungszuschreibung*, selektiert also einen Gegenstand seiner Referenz. In einem zweiten Schritt führt nun Kuiji die Zusammenhänge zwischen den beiden Symbolen weiter aus. Obwohl das zweite Symbol vollständig ist, bezieht es sich nicht auf sich selbst, sondern es referiert auf das vorangehende, defekte oder unterdrückte Symbol in der Gegenstandsposition. Genauso wie ein Bedeutungsakt eine Gegebenheit als symbolische Einheit konstituiert, bilden auch die beiden Symbole im Urteil eine Einheit, ergeben also in ihrer Verbindung eine weitere Gegebenheit (ein weiteres Symbol). Die Gegebenheit (das Symbol) ist im Falle des Urteils in sich komplex: Sie ist die Vermittlung zweier Symbole, wobei vom ersten lediglich der Aspekt des »Tragens« in den Blick rückt, während vom zweiten nur der Aspekt des »Anleitens«, die Bedeutungsfunktion, aktiviert ist:

Vergegenwärtigen wir uns dies noch einmal. Ein Symbol für sich genommen konstituiert Referenz auf der Grundlage seiner selbst: es nimmt den eigenen Gehalt zum Bezugspunkt, wodurch es diesen Gehalt vergegenständlicht. Ein komplexes Symbol, das aus zwei verschiedenen Symbolen zusammengesetzt ist, nimmt den Gehalt des ersten als Grundlage, bezieht sich aber kraft der Bedeutungsfunktion des zweiten darauf.

Im ersten Fall manifestiert sich das Symbol in einem Gegenstand als Fall seiner selbst. Im zweiten dagegen bezieht sich die Bedeutungsfunktion des zweiten Symbols auf den Gegenstand, der bereits als Fall des ersten Symbols manifest ist. In beiden Fällen ist ein extensionaler Gegenstand eingebunden. Im ersten aber ist er die Vergegenständlichung der Intension des Symbols selbst. Im zweiten dagegen ist der extensionale Gegenstand gegeben als Vergegenständlichung der Intension des ersten (Teil-)Symbols, wobei es diese Intension des ersten Symbols ist, auf die sich die Bedeutungsfunktion des zweiten bezieht. Dies bedeutet, dass im zweiten Fall der extensionale Gegenstand dazu dient, *intensionale Gegenstände miteinander zu verknüpfen*. Das einfache Symbol ist damit *autosem*, seine Referenzfunktion führt zu einer Extensionalisierung des intensionalen Gegenstandes, dessen Träger es selbst ist. Sie geht vom *eigenen* intensionalen Gegenstand aus (*zì zìxiāng* 自自相). Das zusammengesetzte Symbol (das Urteil) dagegen ist *allosem*, seine Referenzfunktion und seine Vergegenständlichung gehen aus zwei verschiedenen Quellen hervor: Der extensionale Gegenstand des zusammengesetzten Symbols ist das Ergebnis der Extensionalisierung der Intension des ersten Symbols, die Referenz wird konstituiert durch die Kategorisierungsfunktion, die mit der Intension des zweiten Symbols verknüpft ist. Die Unterscheidung bezieht sich also auf einen Fall einer anderen Intension als derjenigen, die sie selbst anleitet. Sie geht von einem von ihr selbst verschiedenen, einem *anderen* intensionalen Gegenstand aus (*zì tāxiāng* 自他相).

Wie oben notiert, werden die Terme in jenen Urteilen, die zum Typus des zusammengesetzten Symbols gehören, bezeichnet als »Gegenstandsklasse« und »Bedeutungsklasse«, auch übersetzbar als »Unterscheidungsklasse«. Das heisst, dass der Aufbau von Urteilen dieser Art analog verstanden wird zur Struktur des einfachen Wahrnehmungsurteils, das dem Typus des einfachen Symbols entspricht. Beide lassen sich wie folgt formalisieren:

1. Wahrnehmungsurteil, autosemes Symbol: »Dies ist blau«,  $(\exists x) \psi x$ : es gibt einen extensionalen Gegenstand  $x$ , so dass gilt:  $x$  fällt unter die Funktion »... ist blau«,  $\psi$ .

2. Zusammengesetztes Urteil, allosemes Symbol: »Klang ist vergänglich«,  $\psi(\hat{x}(\phi x))$ : für die extensionale Klasse »... ist Klang«, also für alle, die Klang sind  $\hat{x}(\phi x)$ , gilt: sie fällt unter die Funktion »... ist vergänglich«,  $\psi$ .

Was Kuijis Analyse des zusammengesetzten Symbols ferner besagt, ist der Umstand, dass der oder die extensionalen Gegenstände, welche Extensionalisierungen des ersten

Symbols »... ist Klang« sind, selbst aus Wahrnehmungsurteilen, bzw. autosemen Symbolen, hervorgegangen sind: Daher müsste die Formalisierung von (2) exakter lauten:  $\psi(\varphi(a)) \cdot \psi(\varphi(b)) \cdot \psi(\varphi(c)) \cdot \dots \cdot \psi(\varphi(n))$ .

Diese Darstellung ist aber weniger geeignet, das Verhältnis der beiden Symbole zum Ausdruck zu bringen: eine extensionale Klasse, etwa diejenige der Gegenstände, die unter die intensionale Klasse oder besser Funktion »... ist Klang«  $\varphi$  fallen, ist die logische Summe sämtlicher *vorgekommener* Fälle von »... ist Klang«, also:  $\varphi a \cdot \varphi b \cdot \varphi c \cdot \dots \cdot \varphi n$ . Das Urteil  $\psi(\varphi)$  bedeutet nun, dass ebendieser Klasse *als ganzes* die Bedeutung  $\psi$  beigelegt werden kann, dass diese also insgesamt, für jeden ihrer Teile, der intensionalen Funktion  $\psi$  genügt. Was interessiert, ist ja das Verhältnis der Intensionen  $\varphi$  und  $\psi$ , und die extensionalen Gegenstände dienen lediglich der Ergründung von Bedeutungszusammenhängen. Nur wenn es einen einzigen Fall gibt, in dem die Bedeutungsfunktion nicht bestätigt wird, wenn also gilt:  $(\exists x) \varphi x \cdot \sim \psi x$ , ist ihre Universalität widerlegt. Dies wird besonders deutlich an der oben gewählten (nicht kanonischen) Notation des Verhältnisses von Intensionen, denn es ist nun (wiewohl nur für einen Fall belegt, dass  $\sim \psi(\varphi)$ ). Die Annahme  $\psi(\varphi)$ , also »Klang ist vergänglich«, ist daher nicht mehr universal gültig:  $\psi(\varphi) \cdot \sim \psi(\varphi)$  ist offensichtlich ein Widerspruch, wird doch von ein und demselben Gegenstand  $\varphi$  (dem intensionalen Gegenstand oder der Funktion »... ist Klang«) behauptet, er falle unter die Funktion  $\psi$  und falle zugleich nicht unter die Funktion  $\psi$ . Die offenkundige formale Analogie zum Wahrnehmungsurteil geht verloren, wenn wir die Individuenterme berücksichtigen und stattdessen (kanonisch) schreiben:  $\psi(\varphi(a)) \cdot \psi(\varphi(b)) \cdot \psi(\varphi(c)) \cdot \dots \cdot \psi(\varphi(n-1)) \cdot \sim \psi(\varphi(n))$ , denn das Augenmerk soll ja ausschliesslich auf dem Verhältnis der intensionalen Funktionen oder (intensionalen) Gegenstände  $\psi$  und  $\varphi$  als ganze liegen. Werden die Individuenterme im zusammengesetzten Urteil unterdrückt, lassen sich alle Urteile in derselben Weise darstellen: Urteile über Begriffe (Klassen)  $\psi(\varphi)$  sowie über Individuen (Gegenstände)  $\varphi(x)$ . Auf diese Weise kann der analogen Behandlung dieser beiden Urteilstypen in der *hetuvidyā* Rechenschaft getragen werden. Trotz dieser Ähnlichkeit dienen sie dem Ausdruck grundsätzlich verschiedener Verhältnisse: das Wahrnehmungsurteil bezieht sich auf die Individuierung eines Gegenstandes als Element einer Klasse, das zusammengesetzte Urteil ist auf die Aufzeigung von Verhältnissen intensionaler Gegenstände angelegt. Für die Feststellung von deren Gültigkeit stellt aber die Extensionalisierung lediglich ein Mittel der Verifikation dar.

Mou Zongsan selbst entwickelt in Abgrenzung zu Russell seine eigene Notation des Subjekt-Prädikatsatzes. Dessen spezifische Aufgabe sieht er in der Vermittlung von Bedeutungen durch extensionale Gegenstände. Dabei besteht im Subjekt-Prädikatsatz zwischen Subjektterm und Prädikatterm der kategoriale Unterschied, dass der Subjektterm referentiell ist, dass er also auf Gegenstände bezogen ist, während der Begriff im Prädikatterm sich auf denjenigen des Subjektterms bezieht und dessen Referenz übernimmt. Der Subjektterm steht also für eine extensionale Klasse, während der Prädikatterm bloss für einen intensionalen Gegenstand steht. Dass der Prädikatterm keine eigene Referenz begründet, findet darin seinen Ausdruck, dass in Mous Notation, » $\in p$ «, darin keine Individuenterme vorkommen.<sup>304</sup> Mou schreibt für S ist P:  $s(x) \in p$ .<sup>305</sup>

Diese Ausführungen soll die Bemerkung beschliessen, dass Mou Zongsan in seiner Diskussion des Subjekt-Prädikatsatzes den Begriff *yì* 義, den ich oben ganz allgemein mit »Bedeutung« wiedergegeben habe, nur verwendet im Sinne von intensionaler Bedeutung, also ähnlich, wie Frege das Wort »Sinn« verwendet. Wenn er von »extensionaler Bedeutung« spricht, Referenz, oder, mit Freges Worten, »Bedeutung«, so benutzt er dagegen den Terminus *yìwèi* 意謂, wörtlich »intendierte Aussage« oder »Prädizierung«, wird doch Referenz seiner Auffassung nach ausschliesslich im Urteil vermittelt. Allerdings fasst Mou

<sup>304</sup> Das Zeichen » $\in$ « bedeutet also ganz offensichtlich nicht »ist Element von«.

<sup>305</sup> Für eine detaillierte Darstellung vgl. u.a. Teil III, 3.4.1.2 (»Subjekt und Subjektterm«), S. 235f.



den Begriff des intensionalen Gegenstandes wesentlich enger als etwa Frege seinen Sinnbegriff: Durch die Ineinssetzung von intensionaler Bedeutung und Unterscheidungsmerkmal beschränkt er das Intensionale auf dasjenige, was Wittgenstein mit dem Begriff der Färbigkeit einzufangen versucht: Qualitäten, die Gegenständen zukommen können. Wir werden sehen, dass diese Restriktion des Intensionalen auf das rein Anschauliche eines Begriffes und dessen systematische Verknüpfung mit der Referenz auf extensionale Gegenstände sich für Mou spätere Beurteilung des Verhältnisses von Subjekt-Prädikatlogik einerseits und relationaler Logik andererseits als entscheidend erweisen wird.

## 1.6 Zusammenfassung des ersten Kapitels

Obige Darstellung hat trotz ihres summarischen Charakters einige Grundzüge und Entwicklungstendenzen in Mou Zongsans Denken aufzeigen können. Zunächst geht daraus hervor, wie wichtig für Mou eigene Gedanken über die Ordnung der Aussenwelt von Beginn an die Erkenntnistheorie Russells und Whiteheads, besonderes aber die Kosmologie des letzteren waren: Mou denkt Erkenntnis vom organischen Erleben her, das er als physisch verfasst begreift. Sie gründet auf einem Gefüge physiologischer und physikalischer Ereignisse, die sich durch interne kausale Beziehungen in Wahrnehmungen übersetzen und derart zu Bewusstsein gelangen. Das Bewusstsein ist damit zwar einerseits vorgestellt als Teil des physischen Organismus und somit als kausal verursacht. *Als Bewusstsein* aber steht es zum organischen Ganzen nicht in einer internen, unmittelbar kausalen Relation, sondern es kommt in der externen Relation der Erkenntnis mit diesem in Berührung. Erst hier, beim Übertritt von der blossen Wahrnehmung in die Erkenntnis, beginnt das Feld des Denkens, und somit auch von Logik und Sprache. Es sind Mous Überlegungen zum inneren Aufbau des analytischen Denkens, die ihn zu einer Grundlegung des logischen Aufbaus der Welt in der apriorischen Struktur des Denkprozesses führen werden. Zugleich aber hält Mou daran fest, dass das unmittelbare sinnliche Erleben physischer Natur ist, und dass daher die Gegenstände der Wahrnehmung, wenn auch dem Bewusstsein immanent, doch nicht durch dasselbe bestimmt oder gar verursacht sind. Der Einfluss Russells und Whiteheads auf Mou bleibt so stark, dass Mou die intensionalen Gegenstände und Qualitäten stets als diejenigen Elemente betrachtet, die sich am fraglosesten als von sinnlicher Natur und somit kausal bedingt bestimmen lassen.

Dennoch zeigt sich zugleich, dass Mou in späteren Werken immer mehr Zurückhaltung übt bei der Darstellung jener Prozesse, die rein physische Ereignisse in die bewusste Wahrnehmung überführen sollen: Während er 1937 im Aufsatz über Wahrnehmung und Erkenntnis die Naturgesetze noch als Matrizen, die Erscheinungen der Natur dagegen als deren Konkretisierung versteht, liegt das Gewicht 1940 in einem kurzen Aufsatz mit dem Titel »Die Gesetze der Stochastik und der expandierende Kosmos«<sup>306</sup> eher auf der Feststellung, dass natürliche Prozesse, obwohl zufällig, dennoch in Ordnungen überführen. Im darauffolgenden Jahr, in der *Norm der Logik*, wendet sich Mou ein weiteres Stück von den Prozessen der Natur ab und den Vorgängen des Denkens zu: Zwar werden die intensionalen Gegenstände nach wie vor für physiologisch bedingt genommen, doch der innere Aufbau der Symbolfunktion, durch die jene Gegenstände Bedeutung erlangen können, wird hier in den apriorischen Strukturen des logischen Denkens gegründet: Als Höhepunkt dieser Entwicklung kann die Neuinterpretation des bis dahin stets als Signal oder token aufgefassten Symbols gelten, in der Mou dessen kategoriale Funktion der Bedeutungszuschreibung ihrem Aufbau nach als eine rein logische Struktur bestimmt. Trotzdem gelten intensionale Gegenstände für Mou zugleich als kausal verursacht. Sobald wir also die Ebene der selbstbefassten und

---

<sup>306</sup> »Die Gesetze der Stochastik und der expandierende Kosmos«, uspr. in: *Zaisheng*, 51.1, 1940, MZXSQJ 25, S. 547–550.

eigengesetzlichen Logik verlassen und von intensional vermittelter Erkenntnis sprechen, finden wir uns wieder in der Welt der Natur und der Kausalität. Die Ordnung der Natur ist demnach für Mou zu keinem Zeitpunkt seiner Entwicklung zur Gänze in der apriorischen Struktur des Bewusstseins begründet. Dieser kommt lediglich die Aufgabe ihrer Darstellung zu, sie ermöglicht es, die Welt deutend als Ordnung zu *denken*.

## 2. Kapitel: Apriorizität und Dialektik

Die obigen Ausführungen zeichnen nach, wie Mous Denkweg von einer intensiven Beschäftigung mit Problemen der Kosmologie oder Naturphilosophie zu einer Vertiefung führt in epistemologische Fragestellungen nach den Voraussetzungen der Erkennbarkeit des Kosmos, und schliesslich nach den Konditionen von Erkenntnis überhaupt. Oder etwas anders gewendet: Die Frage nach der Signifikanz des Kosmos leitet über zu einer Reflexion, wie Bedeutsamkeit überhaupt zu denken sei. Ausgangspunkt der bisherigen Darstellung war aber damit ursprünglich die Ordnung als Ausdruck des kosmischen Prozesses und somit in einem gewissen Sinne als »äussere«. Schon am Ende seines *Yijing*-Buches erwähnt Mou Zongsan aber auch das Desiderat der Verknüpfung einer kausalen Theorie der Wahrnehmung und einer Theorie von Erkenntnis *a priori*.<sup>307</sup> Sein Aufsatz zur Erkenntnistheorie von 1937 kann als ein erster Versuch gewertet werden, diese Synthese zu leisten. Gleiches kann letztlich auch für die *Kritik des erkennenden Bewusstseins* gelten. Das vorangehende Kapitel hat gezeigt, wie eng sich Mou Zongsans Verständnis der Prozesse der Wahrnehmung an Whiteheads Theorie der zwei Modi der Wahrnehmung anlehnt, die unlösbar mit dessen Kosmologie verknüpft ist. Das Problem der Vermittlung dieser Ebene der Wahrnehmung mit derjenigen des Denkens artikuliert sich dabei als die Frage des Verhältnisses intensionaler und extensionaler Gegenstände.

Das vorliegende Kapitel geht nun dieses Problem von der anderen Seite her an und widmet sich Mous Analyse der Denkprozesse. Mou Zongsans Überlegungen hierzu sind von Beginn an die explizite Frage nach dem Apriorischen geknüpft. Wenngleich er bereits während seines Studiums mit der formalen Logik in Berührung kommt, können wir seinen frühen Aufsätzen doch leicht entnehmen, dass die Probleme, die ihn letztlich in die vertiefte Beschäftigung mit formaler Logik führen, allesamt im Kontext der glühenden Polemik um die materialistische Dialektik aufkommen: Seine ersten beiden Aufsätze »Widerspruch und Typentheorie« von 1933 sowie »Logik und dialektische Logik« von 1934 widmen sich im wesentlichen drei thematischen Blöcken, die allesamt das logische Grundvokabular der materialistischen Dialektik betreffen: den drei Gesetzen des Denkens, dem Begriff des Widerspruchs und schliesslich jenem der Dialektik selbst. Die intensive Auseinandersetzung mit allen drei führt Mou zur Anerkennung apriorischer Bedingungen des Denkens.

### 2.1 Die Negation als apriorischer Begriff und ihr Ursprung in der Dialektik des Denkens

In »Widerspruch und Typentheorie« aus dem Jahre 1933 postuliert Mou zunächst einen fundamentalen Unterschied zwischen positiven und negativen Begriffen.<sup>308</sup> Erstere beziehen sich nach Mou Zongsan auf das Sein, das er als jenen allgemeinsten Begriff betrachtet, unter den sämtliche externen Dinge zusammengefasst werden können. Dagegen gibt es Mou zufolge nur einen negativen Begriff, und zwar die Negation selbst. Anders als die positiven

<sup>307</sup> »Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo de yuanxue ji daode zhexue« 從周易方面研究中國的元學及道德哲學 (»Eine Untersuchung zur Kosmologie und Moralphilosophie Chinas vor dem Hintergrund des Buches der Wandlungen«), MZSXSQJ 1, S. 464.

<sup>308</sup> Chin. zhèng gài niàn 正概念 vs. fù gài niàn 負概念. Vgl. »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 75.

Begriffe referiert die Negation auf keinen Gegenstand. Sie ist lediglich ein Symbol für eine Operation im Denken, für dessen Gegenstandsbezug sie Voraussetzung ist.

Den Hintergrund dieser Grundunterscheidung bildet Mous Theorie der Begriffsbildung, die er auffasst als eine Bewegung der Abstraktion von den wirklichen Tatsachen, die für ihn, wie oben ausgeführt, in der Wahrnehmung ihren Ausdruck finden. Begriffe gehen demnach hervor aus einer Analyse und Definition der in den Wahrnehmungsgelalten manifesten Tatsachen, die Teile eines Vorgangs bewusster Selektion sind.<sup>309</sup> Analyse und Definition stehen hier für die chinesischen Begriffe »jiěshuō« 解說 beziehungsweise »jièshuō« 界說, wobei Mou das Wort *shuō* 說 verwendet im Sinne von »aussagen«.<sup>310</sup> Es verweist also auf einen Satz oder, genauer, ein Urteil. In freier Paraphrase lässt sich das Begriffspaar demnach annäherungsweise wiedergeben als »aufgliederndes« beziehungsweise »eingrenzendes« Aussagen, womit zwei Aspekte ein und desselben Urteils erfasst sind. Unter dem Horizont des realen Gehalts<sup>311</sup> eines gegenwärtigen Ereignisses, das Mou als wirkliche Tatsache anspricht,<sup>312</sup> resultiert die Selektion eines seiner Aspekte unter begrifflicher Vermittlung in einer Aufgliederung jenes Ganzen: seiner Analyse.<sup>313</sup> Unter dem Gesichtspunkt des selektierten Aspektes dagegen erscheint derselbe Vorgang als eine Eingrenzung eines Teils jenes Ganzen: als eine Definition. Die hier involvierte bewusste Selektion ist Teil eines Denkprozesses. Da dieser auf die Ereignisse wirklicher Tatsachen bezogen ist, bestimmt ihn Mou als »ereignishaft« (*yuánqǐ* 緣起)<sup>314</sup>. Wenngleich nicht bloss passive Reaktion auf die wirklichen Ereignisse, bleibt dieser Vorgang doch stets an diese gebunden. Und weil sie in ihrer Ereignishaftigkeit als unmittelbarer Ausdruck der Realität verstanden werden, erweist sich auch der Durchgang des gegenstandsbezogenen Denkens als durchweg real (*chōngshí* 充實). Die obige Formulierung »ereignishaft« ist zwar hinsichtlich des offensichtlichen Whitehead- (und Russell-)Bezugs dieses Gedankens Mous angebracht, sie lässt sich aber meines Erachtens noch präzisieren: der Ausdruck »*yuánqǐ*« stammt aus dem *yogācāra* und bezeichnet dort das Sichereignen oder Auftauchen (*qǐ* 起) einer Bezogenheit (*yuán* 緣) des Bewusstseins auf einen aktuellen Wahrnehmungshorizont (was dasselbe ist wie der *Gehalt* des dadurch umschriebenen Bewusstseins: *jìng* 境), einer Bezogenheit also, die die Erfassung dieses Gehaltes als intentionalen Gegenstand bedingt. Xiong Shili bezeichnet deshalb das durch diesen Gehalt bestimmte Wahrnehmungsfeld als jene Grundlage, auf der das Denken die Gegenstände konstruiert, und auf das die Wahrnehmungsbewusstseine (*gǎnshí* 感識) stets bezogen sind.<sup>315</sup> Das Denken entfaltet sich somit für Mou wegen seiner Bezogenheit auf sich fortlaufend ersetzende Wahrnehmungsinhalte, die in ihrer Ereignishaftigkeit als wirklich

<sup>309</sup> Der dt. Ausdruck »bewusste Selektion« ist hier eine freie Übersetzung von *liǎobié* 了別. *Liǎo* entstammt einem buddhistischen Kontext und steht dort in Opposition zu *dá* 達: Es meint die bewusste Vergegenwärtigung eines unterschiedenen bzw. selektierten Gegenstandes, wohingegen *dá* die eigentliche Referenz auf den Gegenstand selbst meint (was sich vielleicht fassen lässt als den psychologischen vs. logischen Aspekt des Unterscheidens). *bié* 別 heisst wörtlich »Ausschneiden« und meint die Selegierung eines Gegenstandes aus dem Wahrnehmungsfeld. Deshalb bedeutet der Begriff sowohl die Unterscheidung eines Gegenstandes als auch dessen Selektion.

<sup>310</sup> Wittgensteins Begriff des Sagbaren übersetzt Mou stets als *kěshuō de* 可說的.

<sup>311</sup> Damit beziehe ich mich auf die Begriffe *shí* 實, »wirklich«, und *jìng* 境, »Horizont einer aktuellen Wahrnehmung«. Mou Zongsans Lehrer Xiong Shili verwendet den Ausdruck *shí jìng* um sich auf jene nichtillusorische Grundlage gegenständlicher Erkenntnis zu beziehen, die in der Wahrnehmung offenliegt. Vgl. Teil III, 1.3.1 (»Die Substanz«) Fn. 240, S. 68.

<sup>312</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. S. 40.

<sup>313</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, C.332, C.37, vgl. MZSXSQJ 25, S. 46, 50.

<sup>314</sup> Mou Zongsan benutzt diesen Ausdruck in »Widerspruch und Typentheorie« als Übersetzung für Russells »physical occurrence« in *wùlǐ yuánqǐ* 物理緣起. Er kommt aber auch vor in der Übertragung von »actual occasion« als *shíyuán* 實緣, vgl. MZSXSQJ 25, S. 22.

<sup>315</sup> Vgl. Xiong, 1985, S. 115.

gelten, als eine fortwährende Sequenz von Prädizierungen oder Urteilen.<sup>316</sup> Jedes dieser Urteile konstituiert ein Gedankenmoment (*niàn* 念, *kṣana*, chin. auch *shānà* 刹那), das die Einführung eines Aspektes der gegenwärtigen wirklichen Tatsache ins Denken abschliesst, so dass es gerade einem Begriff *gàiniàn* 概念 entspricht. In ihm vollzieht das Denken aus der Präsenz eines intensionalen Gegenstands in der Extension des Hier und Jetzt eine logische Kategorisierungsfunktion, die sich übersetzt in einen extensionalen *Gegenstand*. Wir gelangen somit zurück zu einem der zentralen Probleme Mou Zongsans: der Vermittlung von Intension und Extension. Das Urteil, in dem sich der (extensionale) Gegenstandsbezug des Denkens immer neu fasst, ist der Ort des Vollzugs oben genannter bewusster Selektion. Mit letzterer ist die Funktion der Negation systematisch verschränkt. Sie hängt daher inhärent mit der Gegenstandsselektion des Denkens zusammen: Mit dem, was Mou als *Dialektik* bezeichnet.<sup>317</sup>

Für eine Annäherung an Mou Zongsans Dialektikbegriff bietet es sich an, zunächst einen Blick auf die unter der Bezeichnung »*apoha*« bekannte buddhistische Dialektik zu werfen. Diese Theorie, die im Anschluss an jene Urteilslehre entwickelt wurde, wie Xiong Shili sie in der Form von Kuijis Kommentar zu Dignāgas Logikeinführungen rezipiert, dürfte Mou zumindest in Ansätzen spätestens seit seiner Beschäftigung mit Xions *Neuer Nur-Bewusstseinslehre* im Jahre 1932 bekannt gewesen sein.

Bereits hingewiesen haben wir auf Dignāgas Auffassung, wonach die unmittelbare Gegenwart der Sinnesdaten nichtillusorisch ist. Unterschlagen haben wir aber bislang, dass diese Vorstellung begleitet ist von einer vergleichsweise präzisen Theorie davon, welche Aufgabe beim (Wahrnehmungs-)Urteil dem (sprachlich verfassten) Denken zukommt. Sie vertritt die Ansicht, dass die Allgemeingegenstände (oder Universalien, *gòngxiāng* 共相 – *sāmānyalakṣana*), nicht wirklich oder sinnlich sind (also nicht in der Wahrnehmung vorliegen), sondern dass sie Erzeugnisse des Verstandes sind und daher vollständig zur Ebene des Denkens gehören. Für das Denken gibt es aber keinen Weg, die Wahrnehmungen, die es vorfindet, selbst explizit zu machen: Daraus folgt, dass der Allgemeingegenstand der Ausschluss des Anderen sei. Und genau dies bedeutet »*apoha*«. Ein X zu sein bedeutet demnach, nicht nicht X zu sein.<sup>318</sup> Dieser Gedanke wurde von den indischen Realisten mit dem Hinweis verworfen, dass dieses Vorgehen den Gegenstand, den es zu definieren vorgebe, bereits voraussetze, dass es sich also um eine *petitio principii* handele.<sup>319</sup> Selbstverständlich erkennt diese Kritik den kategorialen Unterschied, der in der *apoha*-Lehre besteht zwischen der formalen Definition der Allgemeingegenstände, die der Ebene der Sprache angehört, und den Gehalten der Allgemeingegenstände, die je schon auf der Ebene der Wahrnehmung anzusetzen sind. Die Gehalte können daher zwar mit den begrifflichen Mitteln der Sprache in das Denken überführt werden, doch sie lassen sich mit ihrer Hilfe nicht explizieren. Vielmehr müssen sie in der Wahrnehmung schon offen liegen. Die Definition der *apoha*-Theorie, so sie denn auf diese Weise verstanden wird, ist somit nichts anderes als die Fassung eines Denkgesetzes, nämlich jenes des *Tertium non datur*: Wenn ein Gegenstand als X bestimmt wird, so schliesst dies aus, dass er gleichzeitig nicht als X bestimmt wird. Deshalb ist seine Festlegung als X eindeutig, wenn ausgeschlossen ist, dass er X nicht ist. Er ist demnach nicht nicht X. Das aber, was er ist, ist den Ausdrucksmitteln der Sprache nicht zugänglich, sondern es teilt sich in der laut Dignāga nichtillusorischen Gewissheit der Wahrnehmungsinhalte mit. In die Sprache übersetzen sich diese Inhalte stets nur als Unterscheidungen: A ist nicht B, B ist nicht C. Deshalb bleiben die Gehalte der Sprache fremd und sind durch sie nicht

<sup>316</sup> Auch »Bedeutungen« oder »Setzungen von Referenz«, chin. *zhīwèi* 指謂.

<sup>317</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZXSQJ 25, S. 41f.

<sup>318</sup> Was streng zu unterscheiden ist von »ist nicht nicht-X«, denn das Komplement eines positiven Begriffes wird seinerseits als Klassenbegriff verstanden und ist daher referentiell. Diese Interpretation verfehlte somit den rein funktionalen Charakter der *apoha* als einer Beschreibung der Art und Weise, wie Wahrnehmungsinhalte in die Sprache übertragen und eindeutig behandelt werden können.

<sup>319</sup> Zu diesen Ausführungen vgl. Sharma, 1969, S. 28f.

ausdrückbar. Andererseits ist ein Zugang zu den nichtsprachlichen Gehalten, auf die A und B verweisen, die Voraussetzung für die Formulier- und Interpretierbarkeit der sprachlichen Struktur A ist nicht B (ist verschieden von B).<sup>320</sup> Die Negation tritt demnach in einem Gesetz des Denkens auf, das die Satz- oder genauer: Urteilsbildung regelt (indem es die Eindeutigkeit von Referenz garantiert). Das bedeutet aber, dass das sprachliche Zeichen, das für die Negation steht, anders als all jene, die auf Inhalte referieren, keine Grundlage in der Wahrnehmung hat, sondern jener Beitrag des Denkens oder des Verstandes ist, der auf der Grundlage der Wahrnehmung Erkenntnis zu erlangen vermag. In ihr zeigt sich eine strukturelle Voraussetzung, die allem Denken immer schon eignen muss: Die Negation ist daher eine apriorische Bedingung der Erkenntnis und nicht aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen: Mous Grundthese in »Widerspruch und Typentheorie« lässt sich also zurückführen auf die zentrale Auffassung der buddhistischen *apoha*-Theorie, der gemäss alles gegenstandsbezogene Denken sich in dichotomen Strukturierungen vollzieht.

## 2.2 Dichotomie, Dialektik und Denkgesetze

Die Auseinandersetzung Mou Zongsans mit den Denkgesetzen<sup>321</sup> erfolgt anfänglich unter dem Einfluss Jin Yuelins und in Abgrenzung von den materialistischen Dialektikern.<sup>322</sup> Letzteren versucht Mou nachzuweisen, dass sie nicht verstehen, dass die Denkgesetze wesentlich Postulate des gegenstandsbezogenen Denkens sind. Weit davon entfernt, etwas über die Gegenstände selbst auszusagen, gliedern sie als Regeln von Denkopoperationen lediglich den Verweis auf diese.<sup>323</sup> Obwohl diese Gesetze tautologisch, also in jedem Falle wahr, und damit logisch begründet sind, versucht Mou zu zeigen, dass ihr Verständnis aus ihrer konkreten Verwendung zu gewinnen ist.<sup>324</sup>

<sup>320</sup> Die Ausführungen in Sharma 1969 scheinen darauf hinzudeuten, dass er diese Regel Dignāgas liest im Sinne von Komplementärklassen. Dass also der universale Gegenstand Kuh dadurch bestimmt sei, dass er nicht der Komplementärklasse »Nicht-Kuh« zugehöre. Gegen diese Auffassung des dialektischen Gesetzes wendet sich Mou Zongsan wiederholt. Mir ist aber nicht bekannt, ob diese streng auf das Urteil bezogene Lesart seine eigene Innovation ist, oder ob sie in der buddhistischen Logik allgemein in dieser Weise anerkannt war. Jedenfalls lautet die Formulierung dieses Gesetzes, die sich in Xiong Shilis *Neuer Nur-Bewusstseinslehre* findet, wie folgt: »»Wenn wir von Aussage sprechen, so bezeichnen wir damit die Selektion von Erscheinungen durch das Bewusstsein wie wenn bei der Bestimmung dieser Gegenstand als blau und nicht nicht blau identifiziert wird, es heisst also, dass ein Unterscheidungsmerkmal ausgesagt wird.« (»*yán shuō zhě, wèi xīn zhī qǔ xiàng, rú jì cǐ shì qīng fēi fēi qīng dēng, sī jí yán shuō xiāng*«. 言說者, 謂心之取像, 如計此是青非非青, 斯即言說相.), vgl. Xiong, 1985, S. 76. Es scheint mir nicht entscheidbar, auf welche Auffassung Xiong sich hier bezieht.

<sup>321</sup> Die Denkgesetze behandelt Mou an folgenden Orten: »Widerspruch und Typentheorie«, C.2 »Die Entstehung der Denkgesetze«, MZSXSQJ 25, S. 42–46; »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 120–131; »die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZSXSQJ 25, S. 153. Der Absatz ist mit »Grundideen des Denkens« überschrieben.

<sup>322</sup> Deren Kritik am Identitätsgesetz steht unter der Prämisse, dass im Urteil das Prädikat als Teil eines Ganzen ausgesagt wird, aus dem es expliziert wird. In einem weiteren Schritt wird dann behauptet, das Identitätsgesetz, das formuliert wird als  $X = A$ , behaupte die Gleichheit des Ganzen, X, mit einem seiner Teile, nämlich dem Prädikat A, so dass die innere Komplexität des Ganzen, für das das Subjekt stehe, überblendet werde. Vgl. hierzu Teil I, S. 33f.

<sup>323</sup> »Die drei Grundprinzipien der Logik bezeichnet man auch als Denkgesetze oder die drei Postulate des Denkens. Die korrekte Definition dieser drei Hypothesen wird noch nicht allgemein verstanden, und es herrscht immer noch grosse Verwirrung. Wir sagen hier zunächst, dass diese drei Postulate dem Denken und nicht dessen Gegenständen angehören, es handelt sich also um Denkopoperationen, die auf Gegenstände verweisen (*zhīshuō* 指說) oder diese bestimmen, und sie bezeichnen nicht das Auftreten von Veränderungen an den Gegenständen selbst.« »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 120.

<sup>324</sup> »Die Gesetze des Denkens können unweigerlich einzig aus der Logik abgeleitet werden, doch man kann auch veranlassen, dass sie mit der Aussenwelt in Beziehung treten, und so den Ursprung ihrer Entstehung und ihre tatsächliche Gültigkeit untersuchen«, »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 42.

## 2.2.1 Das Identitätsgesetz

Mou Zongsan schlägt als eindeutige Formulierung des Identitätsgesetzes vor »wenn X das A ist, so ist es das A«<sup>325</sup>. Dieses Gesetz trifft also *keine* Aussage über den Gegenstand X. Es ist lediglich eine Regel, die bei jeder Behauptung über einen beliebigen Gegenstand X befolgt werden muss. Sie lautet: wenn ich dem X das A beilege, so lege ich dem X das A bei. Das leuchtet ein, verbietet doch die Implikation, dass aus einem wahren Vordersatz ein falscher Nachsatz folgt. Die Regel besagt demnach: Wenn es wahr ist, dass X das A ist, so ist ausgeschlossen, dass X das A nicht ist, dass also falsch ist, dass X das A ist. Mit anderen Worten, wenn ich das A dem Gegenstand X beigelegt habe, so habe ich A stets zu interpretieren als bezogen auf X. Der Gegenstand X begründet damit die Referenzidentität von A in allen Fällen seines Vorkommens.<sup>326</sup> Das Identitätsgesetz ist deshalb eine Regel des Zeichengebrauchs, die nichts über den Gegenstand sagt, für den ein Zeichen steht, sondern die Referenz dieses Zeichens auf einen Gegenstand überhaupt erst festzulegen erlaubt. *Identität besteht deshalb zwischen Zeichen, die auf denselben Gegenstand bezogen sind*: wann immer das Zeichen A zur Anwendung kommt, ist es identisch mit anderen Vorkommen von A, da festgelegt wurde, dass »A« sich immer auf denselben Gegenstand X bezieht. Damit nimmt das Identitätsgesetz den Status des Gegenstandes X nicht vorweg, auf den sich das Zeichen bezieht. Ob es sich um einen extensionalen Gegenstand handelt, oder aber einen solchen, der selbst wiederum als Zeichen fungiert, ist für die durch das Identitätsgesetz geregelte Bezeichnungsfunktion völlig unerheblich. Das Identitätsgesetz kommt in jeder Bezeichnungsfunktion zur Geltung. Da das Identitätsgesetz die eindeutige Bestimmung von Zeichen durch die Festlegung ihrer Referenz ermöglicht, ist es die Voraussetzung für alles Denken, das sich zwangsläufig dieser Zeichen bedienen muss. Mou spricht daher von einer Vorgängerfunktion (»antecedent function«, *xiānzài yùnyòng* 先在運用) für das Denken.<sup>327</sup> Es ist daher erstens die notwendige Bedingung dafür, dass Rede überhaupt Referenz ausdrücken und damit Bedeutung haben kann (da es die konsistente Benennung und Umbenennung von Gegenständen anleitet), und deshalb zweitens die Voraussetzung dafür, dass die Konsistenz vorangehender und nachfolgender Gedanken gewahrt werden und das Denken systematisch erfolgen kann.

### 2.2.1.2 Exkurs: Das Verhältnis von Identifizierung und Klassifizierung und die Frage der Eigennamen

Als Aufgabe des Identitätsgesetzes bezeichnet Mou 1933 in »Widerspruch und Typentheorie« die »Auslösung« des Denkens durch die Begründung seiner Referenz auf die *Aussenwelt*. Er führt damit den Begriff der Identifizierung in einer Weise eng, die die allgemeine Definition des Identitätsgesetzes nicht verlangt, verortet er ihn doch im empirischen Gegenstandsbezug. Mou geht davon aus, dass es die Bezogenheit auf die Aussenwelt ist, welche den Begriffen ihren Gehalt verleiht und somit ihre ontologische Basis ausmacht. Anstelle von Aussenwelt spricht Mou auch vom »Dies« oder vom »Sein« (*shì* 是), auf das alle Wahrnehmungsurteile (Elementarsätze) sich beziehen. Die Verwendung des Demonstrativums, für das Mou die

<sup>325</sup> »Widerspruch und Typentheorie, MZSXSQJ 25, S. 44.

<sup>326</sup> »Um nun die Entstehung dieser Missverständnisse zu vermeiden, formulieren wir es um in »wenn X das A ist, so ist es A.« Auf diese Weise gibt es hinsichtlich von X keine positive Behauptung. X kann A sein oder auch nicht A sein, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten ist es dies, ansonsten nicht. Doch auch wenn hinsichtlich des X keine positive Behauptung besteht, gibt es eine solche in bezug auf A, nämlich: A ist stets A, weshalb das Identitätsgesetz nicht die Identität von X und A meint, sondern jene zwischen A und A.« »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 122.

<sup>327</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 124.

englische Glosse »this« anführt, geht in diesem Kontext unmittelbar auf Bradley zurück.<sup>328</sup> Mou kann dabei aber auch an die Tradition der buddhistischen Urteilslehre anknüpfen, die den Gegenstand des Urteils gemeinhin mit den Demonstrativpronomina *bī* 彼 (Skrt. *tat*) »jenes« oder *cǐ* 此 (Skrt. *yah*) »dies« bezeichnet. Indem es die Referenz eines Zeichens auf Daseiendes eindeutig zu bestimmen erlaubt, ermöglicht das Identitätsgesetz die Übertragung darin manifester Gehalte oder Intensionen ins Denken. Halten wir uns dabei vor Augen, dass für Mou in dieser Phase seiner intellektuellen Entwicklung im Wahrnehmungsurteil weder die intensionalen Gegenstände noch der extensionale Gegenstand, das Hier und Jetzt, durch das Denken selbst erzeugt sind, das als rein begrifflich vorgestellt wird.

Das Hier und Jetzt (die Extension – Mou spricht bisweilen von der »eigentlichen Substanz«<sup>329</sup>) versteht er als eine Verknüpfung oder, in Whiteheads Terminologie, einen Nexus intensionaler Gegenstände. Das Identitätsgesetz erlaubt nun dem Denken, einen eindeutigen Bezug auf einen im konkreten Nexus des Hier und Jetzt gegenwärtigen intensionalen Gegenstand herbeizuführen und dadurch einen extensionalen Gegenstand zuallererst zu konstituieren: Erst als extensionaler Gegenstand kann der bis dahin lediglich über seinen Gehalt vermittelte intensionale Gegenstand als ein Zeichen für ein Element einer Klasse und somit als *ein* Gegenstand in Opposition zu vielen aufgefasst werden. Das Denken bedient sich also des intensionalen Gegenstandes als eines *Zeichens*. Wiederum in Anlehnung an Whitehead: Das Denken eignet sich einen Modus der Vergegenwärtigung an, den es durch die eindeutige Beziehung auf einen Fokus der Vergegenwärtigung zum Zeichen erhebt. Ein intensionaler Gegenstand wird zum Zeichen eines extensionalen.

In einem deiktisch vermittelten extensionalen Gegenstand *a* mögen sich beispielsweise die intensionalen Gegenstände  $\phi$ ,  $\chi$ ,  $\psi$  überlagern. Ein Elementarsatz (Wahrnehmungsurteil) wird hieraus mittels des Identitätsgesetzes eine eindeutige Zuordnung gewinnen, die dem *a* (Dies) etwa das  $\phi$  (z.B. ROT) beilegt:  $\phi a$  (»dies ist ROT«). Dieser Satz drückt zunächst lediglich eine Zuschreibung genau eines intensionalen Gegenstandes zu einem extensionalen Gegenstand aus. Das Denken kann aber lediglich Intensionen als Zeichen verwenden, ohne unmittelbar auf Extensionen (Gegenstände) zuzugreifen in der Lage zu sein. Damit die Symbolisierung im Denkvorgang also möglich wird, ist eine Regel erforderlich, die garantiert, dass der intensionale Gegenstand (den das Denken sich aneignet oder induziert) in all seinen Verwendungen interpretiert wird als bezogen auf den extensionalen Gegenstand *a*. Gleichzeitig ist der Elementarsatz  $\phi a$  die Grundlage für die Verallgemeinerung oder Existenz Einführung, den Übergang von  $\phi a$  ( $\phi$  von *a*) zu  $(\exists x) \phi x$  (es gibt ein *x*, so dass  $\phi$  von *x*), womit  $\phi$  zu einer Funktion wird. Diese Verallgemeinerung aber ist dem Denken geschuldet.

Vor diesem Hintergrund lässt sich eine gewisse Ambiguität von Mous Beispielen wie »dies ist rot« womöglich klären. Diesen Satz ist man zunächst als Klassifizierung zu verstehen versucht, nicht als Ausdruck einer Identifizierung wie »dies ist Hans«, die Einordnung von »dies« als Teil einer Klasse, nicht als Identifizierung von »rot« durch die Referenz auf »dies«. Allerdings ergibt sich aus Mous Vorstellung einer Überlagerung intensionaler und extensionaler Gegenstände, dass im besagten Beispiel, das einen Elementarsatz darstellt, die Intension ROT als in der Extension des Hier und Jetzt befasst vorgestellt wird. Es handelt sich also nicht um eine Klassifizierung, sondern vielmehr um die Einführung einer in der Wahrnehmung vergegenwärtigten Intension in das Denken. Erst in Verknüpfung mit der logischen Operation der Verallgemeinerung wird diese Intension zum Kriterium einer Klassifizierungsfunktion, die auf weitere extensionale Gegenstände derselben Art (Intension) anwendbar ist. ROT als Intension einer gegenwärtigen Wahrnehmung

<sup>328</sup> In »Widerspruch und Typentheorie« findet sich eine längere Diskussion zu Bradleys Verständnis der Dialektik, vgl. MZSXSQJ 25, S. 31–38.

<sup>329</sup> Vgl. Teil III, 1.3.1 (»Substanz«), S. 163–169, bes. Fn. 508, S. 163.

funktioniert in dieser Hinsicht wie ein Eigenname, denn es ist in seiner unmittelbaren Gegenwärtigkeit eine Singularität. Erst durch die Verschränkung mit einer semantisch unbestimmten logischen Generalisierungsfunktion, die gemäss Mou einen Beitrag des Denkens darstellt, wird der intensionale Gegenstand ROT zum Identifizierungskriterium ebendieser Funktion, wird an sie gebunden und erzeugt so einen Begriff »rot«. Das Urteil ist demnach ein Akt, der zugleich zwei unterschiedliche Effekte herbeiführt: 1. Es expliziert einen intensionalen Gegenstand durch seine Zuschreibung zu einem extensionalen Gegenstand (Identifizierung), 2. es behandelt dabei den extensionalen Gegenstand als einen Fall einer durch den intensionalen Gegenstand semantisch bestimmten logischen Klasse (Klassifizierung): Diese beiden gegenläufigen Bewegungen sind Ausdruck der Verknüpfung des in der Extension vorliegenden intensionalen Gegenstands mit einer logischen Kategorisierungsfunktion, der Integration der Intension als Bestandteil in einen Begriff. Damit aber ist *jede Identifizierung zugleich eine Klassifizierung*: Das heisst, die Festlegung des Gebrauchs eines Zeichens »Hans« unterscheidet sich nicht von der Bestimmung des Zeichengebrauchs von »rot«. Da beide Zeichen eine Intension tragen, wird ihr Vorkommen im Prädikat eines Satzes immer als Bedeutungszuschreibung gelesen werden: dies ist ein Fall von Hans, bzw. dies ist ein Fall von Rot. Dass der Gegenstand, auf den »Hans« verweist, von demjenigen, auf den »rot« referiert, grundverschieden ist, erweist sich als ein empirisches Problem und ist logisch nicht begründbar: Zeichen für Eigennamen werden stets so interpretiert, dass sie auf dieselbe Entität (dasselbe Individuum) bezogen bleiben – ohne dass dadurch gesichert wäre, dass es dieses gibt, denn das ist ein empirisches Problem –, genauso wie ein Zeichen »rot« stets auf ein und dieselbe Eigenschaft ROT bezogen wird, ohne dass aus dem inneren Aufbau des Zeichens – mithin logisch – hervorginge, dass es sich dabei nicht um ein Individuum wie Hans handelt. Erst der *Gebrauch* der Zeichen in empirischen Sätzen erweist die gänzlich verschiedene Ontologie der damit bezeichneten Gegenstände: die Gegenstände, auf die wir mit »Hans« referieren, erweisen sich in weiteren Eigenschaften und ihrem Verhalten konsistent genug, um sie als eine (personale) Einheit zu verstehen; die Gegenstände hingegen, auf die wir uns mit »rot« beziehen, sind in ihren weiteren Eigenschaften und in ihrem Verhalten zu unterschiedlich, um als Einheit gelten zu können. Ein Symbol, das in der Prädikatposition erscheinen kann, ist stets intensional bestimmt. Die extensionale Interpretation (Referenz) verdankt es immer dem Subjektterm: Dies ist die Grundbehauptung von Mous Theorie des Subjekt-Prädikatsatzes. Wenn ich sage, »dies ist Hans«, so gilt dies selbst dann, wenn ich aufgrund meiner Vertrautheit mit Hans weiss, wen ich mit »Hans« *meine*, dass ich mich also auf eine individuelle Person aus meinem Erfahrungsbereich beziehe. Dieses Meinen aber ist nicht Teil der Logik, die Frage ob das, was ich mit »Hans« bezeichne, anderweitig, etwa in seiner physikalischen oder psychologischen Konstitution, mit sich selbst identisch ist, schon gar nicht.



## 2.2.2 Das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs

Das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs leitet sich, wie oben gezeigt, logisch unmittelbar aus dem Identitätsgesetz ab.<sup>330</sup> Letzteres bestimmt durch die Etablierung einer Referenz, was mit einem Zeichen gemeint ist, und stellt somit die Voraussetzung für das Denken dar, das auf dem Gebrauch von Symbolen gründet. Auch die Formulierung des Widerspruchsgesetzes geht aus der Grundidee der Dichotomie hervor und ist Ausdruck einer Selektionsfunktion des gegenstandsbezogenen Denkens, die sich manifestiert als *Einstellung* in bezug auf eine durch das Identitätsgesetz erfolgte Zuschreibung, die entweder bestätigt (*kěndìng* 肯定) oder abgelehnt (*fǒudìng* 否定) werden kann. Im ersten Falle wird die Zuordnung des Zeichens zum Gegenstand als gültig anerkannt, im zweiten dagegen als ungültig verworfen: Die ablehnende Haltung ist somit eine Abstandnahme (*wàijù* 外拒)<sup>331</sup> von der Inbezugsetzung des Zeichens zum Hier und Jetzt<sup>332</sup>, eine Auflösung der Referenz des Zeichens auf den gegenwärtigen extensionalen Gegenstand.<sup>333</sup>

Nun war X mittels des Identitätsgesetzes bestimmt worden als derjenige Gegenstand, auf den die Bezeichnung A zu beziehen ist: wenn das X das A ist, so ist es A. Die Negation erlaubt nun, wie oben dargelegt, die Aufhebung dieser Zuschreibung, daher analog: wenn X das A nicht ist, so ist es das A nicht. Das A gleichzeitig auf X zu beziehen und nicht auf X zu beziehen, ist aber nicht möglich. Daher muss die Aussage falsch sein, das X sei zugleich A und es sei A nicht. Es gilt also:  $\sim(\sim A(X) \cdot A(X))$ , das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs. Die Notation verdeutlicht, dass das Widerspruchsgesetz eine Verknüpfung<sup>334</sup> zweier Propositionen verbietet.<sup>335</sup> Weil es ein bestimmtes Verhältnis von Sätzen mit ein und demselben Subjekt untersagt, ist es eine Regel der Satzverknüpfung und gehört Mou zufolge zu einer höheren Stufe als das Identitätsgesetz, das die Referenz einer Intension als Zeichen, dessen Bedeutung, überhaupt erst festlegt. Das Identitätsgesetz ist eine Vorbedingung der Satz- oder Urteilsbildung. Es führt dieser Auffassung nach mithilfe der Verknüpfung einer Intension A und eines extensionalen Gegenstandes X einen Satz überhaupt erst herbei. Wenngleich Mou also das Identitätsgesetz als Verknüpfung zweier Sätze oder Propositionen darstellt, kommt diesem Umstand nicht dieselbe Bedeutung zu wie im Falle des Widerspruchsgesetzes. Zum Ausdruck des Identitätsgesetzes bedarf es lediglich eines Satzes (Typus), nämlich der aus sich selbst folgenden Prädizierung des extensionalen X durch das intensionale A. Demgegenüber schliesst der Ausdruck des Widerspruchsgesetzes zwei Sätze (Satztypen) ein, die dieses einander gegenüberstellt, nämlich die Proposition, welche die erwähnte Zuschreibung behauptet, und jene, die sie verneint. Wenngleich also das Identitätsgesetz als Satzverknüpfung ausgedrückt werden *kann*, unterscheidet es sich Mou zufolge wesentlich von den beiden anderen Gesetzen, ermöglicht es ihm zufolge doch

<sup>330</sup> Vgl. »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 44.

<sup>331</sup> Vgl. »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 42.

<sup>332</sup> Wozu das Denken z.B. durch den fortlaufenden Wechsel intensionaler Gegenstände im Hier und Jetzt gezwungen wird. Die Qualität des Wahrnehmungsfeldes im Augenblick  $t_1$  kann verschieden sein von jener zum Augenblick  $t_2$ .

<sup>333</sup> Wir sehen hier deutlich, dass zumindest in »Widerspruch und Typentheorie« Mou die Denkgesetze in ihrer Anwendung auf die Aussenwelt thematisiert, dass er also die Gegenwart der intensionalen Gegenstände mit Whitehead als extern bedingt betrachtet, und dass er rein ideale Gegenstände nicht thematisiert: »Das Identitätsgesetz verwendet einen Satz, um auf die Aussenwelt zu zeigen. So kann man etwa sagen: »Dies ist rot«. »Dies« (this) ist der durch diesen Satz aufgezeigte [Ausschnitt der] Aussenwelt, wir repräsentieren ihn durch X, »rot« ist das von uns Bejahte, wir geben es durch A wieder. Das Identitätsgesetz will also dieses Wort »ist« festlegen (*guīdìng* 規定), will also »ist rot« bestimmen als »wenn dies rot ist, dann ist es rot«. Diese Bestimmung zeigt unsere bejahende Stellungnahme hinsichtlich des aufgezeigten Dinges auf.« »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 44.

<sup>334</sup> Chin. *liándài* 連帶.

<sup>335</sup> Vgl. a. Teil I, S. 34. Wir verwenden die Ausdrücke »Satz« und »Proposition« an diese Stelle äquivalent.

zuallererst, dass jener Satz überhaupt eine Bedeutung erhält, nämlich, indem der intensionale Gegenstand A eineindeutig auf den Gegenstand X bezogen wird:  $A(X)$ , eigentlich  $A_a$  (von der Art »fa«). Erst aus dieser Beziehung lässt sich sodann ein Zeichen A ableiten, das eben durch diese Referenz auf X festgelegt ist. Und hieraus schliesslich kann über Verallgemeinerung ein Begriff A gewonnen werden: also  $(\exists x) Ax$ . Durch die Verneinung vermag das Denken also mithilfe bloss einer einzigen Intension (eines Bedeutungsgehalts) A in bezug auf ein und denselben Gegenstand X *zwei* Sätze (Satztypen) zu bilden, nämlich  $A(X)$  und seine Verneinung  $\sim A(X)$ . Eine Regelung von deren Verhältnis betrifft also die Frage der Verknüpfbarkeit verschiedener Sätze. Daher handelt das Widerspruchsgesetz vom Verhältnis von Sätzen oder Propositionen, *nicht* aber von Begriffen, Qualitäten oder Gegenständen: Somit lässt es sich auch als ein Wahrheitswertverhältnis fassen: Trifft  $A(X)$  zu, so ist dieser Satz wahr; trifft es nicht zu, so ist  $\sim A(X)$  wahr,  $A(X)$  also falsch.  $A(X)$  ist wahr gdw.  $\sim A(X)$  falsch ist und *vice versa*. Wie das Identitätsgesetz trifft somit auch das Widerspruchsgesetz keine Feststellung über die Gegenstände oder Sachverhalte, auf die das Denken bezogen ist, sondern es bestimmt vielmehr das Vorgehen, dem gemäss der denkende Bezug auf einen Sachverhalt zu erfolgen hat.<sup>336</sup>

2.2.2.1 Exkurs: Da das Widerspruchsgesetz lediglich das Verhältnis zwischen Propositionen regelt, ist die Negation auf die Satzebene zu beziehen

Im Mittelpunkt der Diskussion des Widerspruchsgesetzes steht die Interpretation der Negation. Mou weist darauf hin, dass die Formulierung dieses Gesetzes als »X ist A oder nicht A« unzulässig ist<sup>337</sup>, oder zumindest leicht zu Missverständnissen Anlass gibt. Wenn diese Formulierung interpretiert<sup>338</sup> wird als »X ist A oder »nicht-A«, so führt sie in die Irre. Sie besagt dann, dass die beiden Sätze »X ist A« und »X ist nicht-A« nicht zugleich behauptet werden können, was aber offensichtlich falsch ist. Denn sowohl A als auch nicht-A werden als generische Begriffe verstanden. A ist der Begriff, unter den alle Dinge mit der Intension A fallen. Nicht-A derjenige, unter den sie fallen, sofern sie die Intension A nicht besitzen. Die beiden Aussagen »dies ist A« und »dies ist nicht-A« stehen also deshalb nicht im Widerspruch, weil »dies ist nicht-A« nicht die Negation des Satzes »dies ist A« ist, denn es behauptet vielmehr selbst eine Zuschreibung zu einem Subjekt beliebiger positiver Eigenschaften ausser A, also etwa B, C, D, usw. Beide Sätze, »dies ist A« und »dies ist nicht-A«, verweisen<sup>339</sup> somit auf Sachverhalte.<sup>340</sup> Denn A und nicht-A sind beides Begriffe, die koexistieren können, da einem Gegenstand zugleich A und nicht-A beigelegt werden kann: Etwas kann sowohl rot als auch nicht-rot, also beispielsweise rund, süss, kugelförmig sein. Demgegenüber können aber »ist A« und »ist nicht A« vom selben Gegenstand nicht gleichzeitig behauptet werden: Die Konjunktion der Sätze »Dies ist rot und ist rot nicht« sagt gar nichts aus, denn die Beilegung des Prädikats rot wird zugleich behauptet und verworfen. Dies ist offensichtlich Unsinn: denn ist sie gültig, der Satz »dies ist rot« also wahr, so muss dessen Verneinung falsch sein. Ist dagegen »dies ist nicht rot« wahr, dessen Verneinung aber falsch, so kommt dem Subjekt das Prädikat nicht zu. Das ist aber für die zahllosen möglichen

<sup>336</sup> »Was die Interpretation dieses Gesetzes anlangt, so betrifft sie, genau wie das Identitätsgesetz, das Denken und nicht die Gegenstände, wobei von den Behauptungen selbst | und nicht von den durch diese Behauptungen abgebildeten Gegenständen ausgegangen wird. Mit anderen Worten: Das Widerspruchsgesetz ist das Verbot des Widerspruchs zwischen zwei Sätzen, nicht zwischen zwei Begriffen (*míngchēng* 名稱), Gegenständen oder Qualitäten. Von Widerspruch kann lediglich auf der Ebene von Sätzen gesprochen werden, nicht auf jener von Gegenständen.« »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 124f.

<sup>337</sup> So in »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 45.

<sup>338</sup> In »Widerspruch und Typentheorie« schreibt Mou noch von einer Äquivalenz, eine Einschätzung, die er offenbar bereits zwei Jahre später in »Logik und dialektische Logik« revidiert hat.

<sup>339</sup> chin. *zhīshì* 指示.

<sup>340</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 45.

Eigenschaften ausser »rot« ohne Belang. Jede eindeutige Zuschreibung einer beliebigen davon unterliegt demselben Gesetz, das lediglich Ausdruck einer Regel zur eindeutigen Selektion einer Bestimmung mithilfe von Negation und Konjunktion ist. In diesem Sinne entspricht die Verbindung von Negation und Konjunktion im Widerspruchsgesetz funktional der Implikation, sofern sie im Rahmen des Identitätsgesetzes dieselbe Funktion übernimmt. Damit ist freilich Mous Behauptung eines qualitativen Unterschieds zwischen Identitätsgesetz einerseits und Widerspruchsgesetz andererseits zumindest problematisch. Sie scheint mir nur unter der Annahme verständlich, dass Mou der Negation im Verhältnis zu den anderen Operatoren eine Sonderstellung einräumt. Die Umkehrung des Wahrheitswertes, den sie bewirkt, behandelt er nicht gleich wie die Verknüpfung mit anderen Sätzen, welcher die restlichen Operatoren als Junktoren dienen. In »Logik und dialektische Logik« benutzt Mou seine Einsicht in das Wesen des Widerspruchs als Negation einer *Satz*verknüpfung, um eine Inkonsistenz aufzulösen, zu der die klassischen direkten Schlüsse führen, die es scheinbar erlauben, dass aus konsistenten Prämissen damit widersprüchliche Konklusionen abgeleitet werden.<sup>341</sup>

### 2.2.3 Das Gesetz des ausgeschlossenen Mittelglieds

Die Interpretation des Gesetzes des ausgeschlossenen Mittelglieds in »Widerspruch und Typentheorie« von 1933 unterscheidet sich erheblich von der in »Logik und dialektische Logik« 1934 skizzierten. In seinem früheren Text formuliert Mou das Gesetz als »X ist entweder A oder es ist nicht A«. Anders als im Fall des Gesetzes des ausgeschlossenen Widerspruchs bezieht Mou Zongsan 1933 das Gesetz des ausgeschlossenen Mittelglieds auf die generischen Klassen, die durch die Prädikatbegriffe aufgezeigt werden. Er versteht also obige Formulierung als äquivalent mit »X ist entweder A oder nicht-A«. Jedes Urteil würde demnach einen Gegenstand entweder der Klasse des Prädikats oder aber der Komplementärklasse zuordnen. Das Gesetz besagte demnach, dass es unmöglich ist, dass ein Gegenstand in bezug auf die dichotome Unterscheidung von A und nicht-A weder das eine noch das andere ist. Diese Auffassung ist im Ziel begründet, auf das hin der Artikel angelegt ist, versucht dieser doch den Nachweis zu erbringen, dass lediglich inhaltlich bestimmte, sogenannt positive, Begriffe eine Referenz zu vermitteln vermögen, negative dagegen nur indirekt, unter Verwendung des Begriffsgehalts, den sie verneinen: Liest man das *Tertium non datur* auf diese Weise, so ist die Negation auf den positiven Begriff im Prädikatsterm zu beziehen, so dass sie nur vermittels des dort enthaltenen Begriffes zu referieren vermag, und zwar auf alle Gegenstände, die unter das Komplement dieses Begriffes fallen, also unter beliebige Begriffe ausser A. Wenn gilt »X ist entweder A oder nicht-A«, so bedeutet dies somit, dass für X ein beliebiger der unzähligen Begriffe ausser A gilt, also B, C, D, ... Folgt man dieser Analyse Mous, so heisst dies zugleich, dass es keinen Gegenstand gibt, auf den weder der Begriff, noch sein Komplement zutrifft. Damit wird der Fall ausgeschlossen, dass es beispielsweise Gegenstände geben könnte, für die der Begriff in der Prädikatposition *keinen Sinn* macht. Denn dies hätte zur Folge, dass die Gegenstände nicht vollständig in zwei komplementäre Mengen zerfielen, eine Extension des Begriffes und die Komplementärmenge aller Dinge, die nicht unter diesen Begriff fallen. Wäre dies nicht der Fall, so müsste diese Interpretation des *Tertium non datur* aufgegeben werden. Dies tut Mou nicht, sondern er führt vielmehr seine Analyse des Gesetzes des ausgeschlossenen Mittelglieds ins Feld als Nachweis dafür, dass es kein Nichts gibt, da jeder Gegenstandsbezug über positive

<sup>341</sup> Vgl. hierzu Teil III, Kap. 3 (»Die Entwicklung von Mous Beschäftigung mit den direkten Schlüssen«), bes. 3.1.1 – 3.1.3, S. 199–204, Kap. 3.4.6 (»Die Lösung von Jin Yuelins Problem: Der Schluss aus konsistenten Prämissen auf damit inkonsistente Konklusionen ist ungültig«), S. 242–244.

Begriffsinhalte erfolgt, entweder direkt oder aber – mittels der Negation – indirekt (über den komplementären Begriff).<sup>342</sup>

Diese Auffassung hat Mou offensichtlich 1934 revidiert. Hier macht er darauf aufmerksam, dass auch im Falle des *Tertium non datur* die Negation vor dem Prädikatbegriff nicht auf den Begriff, sondern auf die Kopula zu beziehen ist, dass also das Gesetz von Sätzen, nicht von Begriffen oder Klassen handelt. Mou stellt fest, dass das Gesetz des ausgeschlossenen Mittelglieds wie alle Denkgesetze ausschliesslich auf der Ebene von Gedanken und Sätzen anzusetzen sind, also nur in bezug auf Elemente zur Anwendung gelangt, die wahrheitsfähig sind: Das Gesetz deutet er somit nun wie folgt: »X ist entweder A oder es ist das A nicht«, das heisst, der Satz »X ist A« ist entweder wahr oder nicht wahr. Damit ist das Gesetz wiederum bloss eine Anleitung für die Verwendung von Prädikaten in Urteilen: Ein Prädikat trifft entweder auf den Gegenstand zu, oder es tut es nicht. Die Behauptung einer Beilegung des Prädikats ist demnach entweder wahr oder falsch. Damit tritt aber die Eindeutigkeit der Prädizierung in den Blick, garantiert das Gesetz doch, dass die Gültigkeit einer Beilegung eines beliebigen Prädikatbegriffs zu einem Subjekt entscheidbar ist. Hierbei wird der zweite Fall, das Nichtzutreffen des Prädikatbegriffs, in allen Fällen gleichbehandelt, unabhängig davon, ob ein Prädikat für ein Subjekt Sinn macht oder nicht. Die Ungültigkeit der Beilegung eines bestimmten Begriffes verweist lediglich auf die Notwendigkeit, nach anderen, möglicherweise zutreffenden Begriffen zu suchen, die dann in derselben Weise auf den Gegenstand anzuwenden sind.<sup>343</sup>

Generell können wir feststellen, dass Mou 1934 die Denkgesetze ausschliesslich als Regeln des gegenstandsbezogenen Denkens versteht, während er 1933 im Fall des *Tertium non datur* noch versucht, aus den Denkgesetzen Rückschlüsse über die Ontologie der Gegenstände zu ziehen, auf die sich das Denken bezieht.

### 2.2.3 Die weitere Entwicklung des Begriffs der Denkgesetze

Bereits in Mous frühen Aufsätzen findet sich am Rande die Feststellung, dass die Denkgesetze logisch betrachtet allesamt Tautologien *salva veritate* sind, also deshalb notwendig, weil immer wahr, unabhängig davon, welcher Wahrheitswert den atomaren Sätzen zukommt, aus denen sie bestehen. Angesichts der dadurch gesicherten tautologischen Notwendigkeit, die Mou kannte und anerkannte, stellt sich die Frage, weshalb er der Frage der Denkgesetze so viel Beachtung schenkt. Die Antwort hierauf liegt zweifellos in der ausserordentlich wichtigen Rolle begründet, die er in seinem Werk der Dialektik beimisst. Sie tritt von Beginn an vor einem buddhistischen, aber auch kantianischen Hintergrund in Mous Blick, wenn er sich dem Problem widmet, wie die auf logischem Wege als (innerhalb eines logischen Systems der Wahrheitswertdeduktion) notwendig, da tautologisch wahr, erwiesenen Denkgesetze im Vollzug des Denkens zuallererst ihre Gestalt gewinnen, auf welche Weise sie also genau jene Form erhalten, in der sie in formalen Kalkülen als Theoreme hergeleitet werden.

Mithilfe der Dialektik, unter der er jene Denkvorgänge versteht, welche Selegierung von und Referenz auf Gegenstände anleiten, versucht er die spezifische Form der in logischer Hinsicht allgemeingültigen Denkgesetze aus ihrer Anwendung heraus zu rekonstruieren. Ihn beschäftigt mithin die Frage, wie die *a priori* universalen Sätze der Logik, deren Gestalt die Denkgesetze annehmen, als *Gesetze des Denkens* zu Bewusstsein kommen und im Erkenntnisprozess manifest werden. Vor diesem Hintergrund führt Mou in seinem erkenntnistheoretischen Aufsatz von 1937 eine terminologische Differenzierung ein, welche die Gesetze des Denkens als rein formal abgeleitete Theoreme logischer Kalküle

<sup>342</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 45f.

<sup>343</sup> Vgl. »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 130. Zur Frage des Verhältnisses von Falschheit, Wahrheit und Nichtwahrheit vgl. Teil III, S. 288ff.

unterscheidet von dem, was er als regulative Prinzipien der Erkenntnis bezeichnet, die er, unter dem Eindruck der Lektüre C.I. Lewis', Zhang Dongsuns und Kants als »Kategorien« (*fānchóu* 範疇) bezeichnet: Die undefinierbaren Grundbegriffe (primitive ideas), welche Russell und Whitehead in den *Principia Mathematica* ansetzen, um jene Axiome oder Grundsätze (elementary propositions) zu formulieren, aus denen sie alle Theoreme des logischen Kalküls und der Mathematik ableiten, bezeichnet Mou im Rahmen der Erkenntnislehre als »notwendige Bedingungen« (*bìjù tiáojiàn* 必具條件) der Erkenntnis.<sup>344</sup> Dabei handelt es sich um jene *Elemente*, die dem Wissen je schon eigen sind, die also im Gegensatz zu dessen empirisch gewonnenen Inhalten dem Prozess der Erkenntnis selbst strukturell eignen, die ihm gewissermaßen *a priori*<sup>345</sup> innewohnen. Auf den Kategorienbegriff werden wir weiter unten noch einmal zurückkommen. Hier geht es zunächst einmal nur um die Feststellung, dass Mou seinen eigenen Zugang zur Logik findet, indem er, inspiriert sowohl von Kants Begriff der Dialektik, der ihm vermutlich zunächst durch die Lektüre von Zhang Dongsuns Schriften bekannt war, als auch von der buddhistischen apoha-Dialektik, die er von Xiong Shili her gekannt haben dürfte, versucht, die konkrete Gestalt, in der sich die Gesetze des Denkens in der Logik formal äussern, zu unterscheiden von der Notwendigkeit dieser Manifestation, die er in den Mechanismen des *a priori* notwendigen Gegenstandsbezugs begründet sieht.<sup>346</sup> Diese Notwendigkeit des spezifischen Ausdrucks der Denkgesetze versucht er zu unterscheiden von der logisch (innerhalb logischer Kalküle) definierten tautologischen Notwendigkeit, bei der Mou auch von »Alternativlosigkeit« spricht. Zentral werden die Denkgesetze schliesslich auch in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, wenn Mou versucht, sie als *a priori* notwendige Ausdrücke der dichotomen Operation des Denkens auszuweisen. Hier hat Mou die Dialektik von dem empirischen Gegenstandsbezug, wie er gerade in den frühen Aufsätzen »Widerspruch und Typentheorie«, etwas weniger stark in »Logik und dialektische Logik«, im Mittelpunkt seines Interesses steht, weitgehend gelöst. Mit der Unterscheidung von gerichteten und ungerichteten Sätzen, die von Whitehead inspiriert scheint,<sup>347</sup> hat er ein Mittel zur Hand, die Dialektik als Entfaltung eines auf empirische Gegenstände bezogenen Denkprozesses zu unterscheiden von der Explikation eines reinen Ordnungsprinzips (*lǐ* 理), das sich in einem nicht auf Erfahrungsinhalte bezogenen Denken in formale oder ideale Gegenstände projiziert. Er spricht hier von einer »Realisierung des Ordnungsprinzips«, was seine neu gewonnene Überzeugung widerspiegelt, dass die Gegenstände der reinen Ideation genau so gegenwärtig (*shí* 實) sind, wie die empirischen, dass sie lediglich selbst- und nicht fremdbezogen sind.<sup>348</sup>

<sup>344</sup> »Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZSXSQJ 25, S. 326.

<sup>345</sup> »Der Sinn von *a priori* verweist lediglich darauf, dass sie [= die apriorischen Begriffe] nicht aus der Erfahrung stammen, bezieht sich auf keinerlei andere Bedeutung, wie etwa *vor* der Erfahrung oder *ausserhalb* der Erfahrung etc.«, »Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZSXSQJ 25, S. 312.

<sup>346</sup> Schon in seinem ersten Aufsatz, »Widerspruch und Typentheorie« von 1933, versucht Mou zu zeigen, dass *a priori* notwendig lediglich der Gegenstandsbezug des Denkens ist, und dass dieser es ist, woraus sich alle Elemente des Erkenntnisprozesses herleiten, sofern sie nicht empirisch sind: »Weder verändert das Apriorische die Tatsachen, noch begrenzt es sie. Das Apriorische besteht nicht aus vorgefertigten Rahmen (*yìchéng jiàgé* 已成架格). Die Rahmen entstehen daher *a posteriori*, doch sie werden durch die Analyse *a priori* der Tatsachen gebildet (*xíngchéng* 形成). Die Rahmen sind somit unbegrenzt und veränderlich.«, »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 48.

<sup>347</sup> Vgl. 4.2.1 »Gerichtete und ungerichtete Sätze«, S. 152.

<sup>348</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZSXSQJ 18, S. 308, MZSXSQJ 19, S. 475.

### 2.2.3.1 Der Status der Denkgesetze in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*

Das Manuskript zur *Kritik des erkennenden Bewusstseins* hatte Mou 1949 abgeschlossen, es entstand also fast zwanzig Jahre nach den oben referierten frühen Aufsätzen und beinahe ein Jahrzehnt nach der *Norm der Logik*. Der Fokus dieser Schrift verschiebt sich auf erkenntnistheoretische Fragestellungen, und wenngleich sie ein ganzes Buch über das Verhältnis der reinen Vernunft oder dem reinen Ordnungsprinzip (*chún lǐ* 純理) zu Logik und Mathematik enthält, erscheinen die dortigen Darstellungen eher wie eine Zusammenfassung und Neubeurteilung dessen, was Mou schon in früheren Publikationen geschrieben hatte. Die Denkgesetze betrachtet Mou hier als blosse Ableitungen aus dem transzendentalen Prinzip der Dichotomie. Da sie lediglich Explikationen dieses Prinzips seien, teilen sie dessen transzendentalen Charakter. Im System der aristotelischen Logik sei die Dichotomie wohl nicht ausformuliert, doch sie besitze darin regulativen Charakter, weshalb sie Mous Ansicht nach eine transzendente Bedingung von dessen Möglichkeit darstellt.<sup>349</sup> Manifest werde sie dort beispielsweise im direkten Schluss der Obversion, wo ein bejahender Satz transformiert wird in einen verneinenden Satz mit negiertem Prädikat.<sup>350</sup> Ausformuliert sind in der Booleschen Algebra nicht nur die Denkgesetze, sondern auch das Prinzip der Dichotomie. Es lautet  $a + \neg a = 1$ : Durch jedes  $a$  kann lediglich ein weiteres Element bestimmt werden, nämlich dessen Negation  $\neg a$ . Da die Verknüpfung von  $a$  und  $\neg a$  daher vollständig ist, muss die Negation der Negation wieder als das Ausgangselement  $a$  interpretiert werden.<sup>351</sup> Sowohl in Russells System der *Principia Mathematica* als auch in Lewis' System der strikten Implikation sei das Prinzip nicht explizit festgehalten, obwohl beide diese Systeme die drei Denkgesetze als Theoreme aus ihren Grundsätzen ableiten. Da die Denkgesetze hier aber als Bestandteile deduktiver Systeme in den Blick treten, werde ihr transzendentaler, allgemeingültiger und absoluter Charakter nicht mehr herausgestellt.<sup>352</sup> Dies erkennt aber nach Mou, dass »das Prinzip der Dichotomie und die drei Gesetze des Denkens in den drei Systemen [der Booleschen Algebra, Whiteheads und Russells *Principia Mathematica*, Lewis' strikter Implikation, Anmerkung R.S.] [selbst dann] transzendente Prinzipien [sind]«, wenn sie »zugleich den Systemen [auch] immanent sind als Theoreme, die darin abgeleitet worden sind.«<sup>353</sup> Damit wird aber Mou zufolge der selbstevidente und damit transzendente Charakter der Dichotomie und der sich daraus ableitenden Denkgesetze verdeckt. Sie werden als *konstitutive* Bauprinzipien syntaktischer Systeme verstanden, während ihr Charakter als *regulative* Gesetze verkannt werde.<sup>354</sup>

<sup>349</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. 151.

<sup>350</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. 149.

<sup>351</sup> »In der logischen Algebra scheint dieses Prinzip evident. Wenn man die drei folgenden Grundsätze erläutert, (C)  $-(\neg a) = a$

(D)  $a = \neg b$  ist äquivalent mit  $\neg a = b$

(E)  $a = b$  ist äquivalent mit  $\neg a = \neg b$ ,

so hat man gezeigt, dass ihnen eine ursprüngliche Idee zugrunde liegen muss, nämlich:  $\neg a$  ist das einzige, das durch  $a$  bestimmt wird. Dies bedeutet, dass ein  $a$  jeder beliebigen Kategorie bloss *eine* Negation haben kann. Weil es nun (zu  $a$ ) nur eine Negation geben kann, so muss auch die Negation [dessen, das mit der Negation von  $a$ ] äquivalent ist, [mit  $a$ ] äquivalent sein. Diese Erklärung bringt zum Ausdruck, dass das »Dualitätsprinzip« ein transzendentales Prinzip ist, das vorausgesetzt werden muss. Wenn man dies allgemein fasst, so erhält man zu jedem Term  $a$ , wenn man ihn der Negation unterzieht, einen entgegengesetzten Term  $\neg a$ , wenn man aber  $\neg a$  der Negation unterzieht, so erhält man (wieder)  $a$ , deswegen nennt man  $a + \neg a = 1$  das »Dualitätsprinzip«.« *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. 150.

<sup>352</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. 151.

<sup>353</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, ebd.

<sup>354</sup> »Das Prinzip der Dichotomie können sie somit nicht als selbstevidentes und transzendentales Prinzip behandeln; die drei Gesetze des Denkens halten sie nur für Theoreme, die sich innerhalb eines Systems

Das Prinzip der Dichotomie bezieht Mou auf die »Ausrichtung« der Explikation der reinen Vernunft im Denken. Da sich dieses in einer Abfolge von Schritten vollziehen soll, verleiht es der Vernunft einen vektoriellen Charakter. Jeder Schritt des gegenstandsbezogenen Denkens ist auf den Vollzug eines Urteils hin ausgerichtet, wobei die Dichotomie darin zum Ausdruck kommt, dass sie diese Ausrichtung entweder bestätigt, das heisst, eine Referenz herstellt und ein bejahendes Urteil fällt, oder sie aber ablehnt, die Inbezugsetzung nicht durchführt und zu einem abschlägigen Urteil gelangt. Das Prinzip der Dichotomie betrifft dabei aber nicht den Vollzug der Bewegung, denn dafür ist das Denken als Tätigkeit zuständig, nicht dessen logischer Aufbau, sondern lediglich die *Ausrichtung*: die Hin- oder Abwendung. Aufgrund der linearen Ausrichtung des Denkens bedeutet Verneinung Umkehr in die Gegenrichtung, Verneinung der Verneinung daher die Umkehr der Umkehr, also die Widererlangung der ursprünglichen Ausrichtung.<sup>355</sup> Diese Bipolarität (*liǎngxiàng* 兩向) ist apriorisch, rein formal und unbedingt. Sie stellt *eine* einzige Grundidee<sup>356</sup> dar. Die Notwendigkeit einer semantischen Deutung der Negation, also die *Festlegung auf eine bestimmte Interpretation* der Negation in »-a«, stellt sich Mou Zongsan zufolge erst in der Anwendung der Grundidee der Bipolarität auf Gegenstände (*suǒ* 所). Als Beispiel erwähnt er die Bestimmung von -a in der logischen Algebra als »etwas, das nur durch a bestimmt ist«: Hier kann »-« einerseits als eine »Funktion über a« verstanden werden, womit seine Interpretation eindeutig ist: es ist das Komplement der durch »a« bestimmten Menge (Klasse); andererseits kann »-a« auch bedeuten, dass es zu jedem a mindestens ein Element -a gibt, dass es also mehr als ein Element gibt, das die Eigenschaft »-a« besitzt: dann bedeutet »-a« »jede negative Klasse von a«, also jede Komplementärklasse von »a«, und »-a« verliert seine eindeutige Referenz. Die Frage aber, ob -a für etwas Einzelnes (eine Komplementärmenge) oder aber für eine Vielzahl von Elementen (nämlich verschiedener komplementärer Klassen) steht, stellt sich nach Mou erst, wenn die Terme »a« und »-a« extensional interpretiert und als Symbole für Klassen und Teilklassen verwendet werden sollen. Werden »a« und »-a« dagegen als blosser *Ausdrücke* oder *Terme* betrachtet, so stellt sich das Problem ihres Gegenstandsbezugs und damit des Verhältnisses von ihrer Intension zu ihrer Extension gar nicht. Die beiden Zeichen drücken nichts weiter als eine Entgegensetzung aus, was auch immer die Bedeutung von »a« sein mag. Als Grundidee ist daher die Bipolarität unabhängig von der Semantik der Terme. Erst wenn die Terme als Zeichen für Gegenstände und Klassen verwendet werden sollen, ergibt sich die Notwendigkeit einer semantischen Vermittlung und damit auch nach einer Klärung des Charakters der durch die Negation ausgedrückten Entgegensetzung.

Seine Betrachtungen schliesst Mou mit einer Bestimmung des Verhältnisses der reinen Vernunft einerseits und der Dichotomie und der drei Gesetze des Denkens andererseits. Dabei greift er auf eine Terminologie aus der buddhistischen Logik zurück: er bezeichnet die Wirklichkeit des Ordnungsprinzips (wörtl. »wirkliches oder gegenwärtiges Ordnungsprinzip«,

---

ableiten lassen. Deswegen meinen viele Zeitgenossen, die drei Gesetze des Denkens seien bloss irgendwelche Grundsätze unter zahlreichen anderen, die als ganze das Schliessen ermöglichen, erkennen aber nicht an, dass sie [letztlich] ein einziges Prinzip [der Dichotomie] darstellen: Die Denkgesetze verlieren überhaupt jegliche Priorität oder Einzigartigkeit. Andere sagen, die drei Gesetze des Denkens seien lediglich drei Postulate und verfügten über gar keine Vernunftnotwendigkeit oder Kategorizität. Auch dies ist einfach eine formale Formulierung im Rahmen eines syntaktischen Systems. Dabei wird nur erkannt, dass diese [Denkgesetze] den syntaktischen Systemen immanent und somit »konstitutive (konstruktive) Prinzipien« derselben sind. Nicht erkannt wird, dass sie über die syntaktischen Systeme hinausweisen, und als transzendente, »regulative Prinzipien« fungieren.« *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. 151.

<sup>355</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. 151.

<sup>356</sup> Chin. *xíngfān* 型範.

*shílǐ* 實理) als den Gegenstand (Gegenstand »selbst«, *zìxìng* 自性 – *svabhāva*), auf den die vier Grundprinzipien als Unterscheidungsmerkmale (*xiāng* 相) verweisen.<sup>357</sup>

## 2.3 Die Entwicklung des Begriffes des Apriorischen bei Mou Zongsan

Mou Zongsans Begriff des Apriorischen speist sich hauptsächlich aus zwei Quellen: zum einen aus seiner Auseinandersetzung mit Clarence Irving Lewis' *Mind and the World Order*, zum anderen aus seiner Beschäftigung mit Wittgenstein. Wenn etwas Logisches nicht nur-möglich sein kann, und die Logik von *jeder* Möglichkeit handelt<sup>358</sup>, so bildet sie von jeher den Rahmen, der das Faktische in seinen Zusammenhängen darstellt. Mou macht aber gerade die Wittgenstein-Bezüge oft nicht explizit, und so ist es bisweilen schwierig, entsprechende Einflüsse auf Mous Denken eindeutig zu bestimmen.

### 2.3.1 Der Begriff des Apriorischen in den frühen Aufsätzen

Die früheste Erwähnung des Wortes *a priori* in Mous Schriften findet sich in »Widerspruch und Typentheorie« im Kontext seiner Ausführungen zur Dichotomie. Diese bezeichnet er dort als einziges Element menschlichen Erkennens als »angeboren« (*tiānshēng de* 天生的). Sie entspringt als deren konstitutiver Bestandteil den Prozessen von Analyse und Definition, in denen sich das Denken in Bezug zu den Tatsachen setzt, resultiert indessen, wenngleich je schon das Regulativ dieses Vorgangs, nicht aus den Gegenständen, auf die dieser referiert: Deshalb ist die Negation Mou nach *a priori* (*xiāntiān* 先天, also wörtlich »vornatürlich«). Da die sprachliche Bezugnahme auf das Sein eine Auswahl aus der Mannigfaltigkeit des Wahrnehmungsfeldes erfordert, bedarf sie einer Operation der Selektion, welche die Referenz auf einen Gegenstand entweder bestätigt oder verwirft: Als deren Prinzip erweist sich die Dichotomie. Deshalb bestimmt Mou das »nicht« als das grundlegendste apriorische Element im Erkenntnisprozess. Die Negation stiftet als einziger von dessen Bestandteilen Sinn, ohne selbst auf einen intensionalen Gegenstand zu verweisen: denn ~a hat einen anderen Sinn als a, obwohl beide auf denselben Gegenstand bezogen sind. Aus der Negation leitet sich nun Mou zufolge wiederum eine Vielzahl von Prinzipien ab, die für eine Analyse der Aussenwelt unentbehrlich sind, und denen damit ebenfalls ein apriorischer Status zukommt. Aus der Erläuterung der Tatsachen mithilfe des apriorischen »negativen Begriffes« des »nicht« gehen somit die positiven (also: empirischen) Begriffe zuallererst hervor. Deren Entstehung erfolgt damit aus einer »Erläuterung *a priori*« der Tatsachen. Das Apriorische zeigt sich damit ausschliesslich im Rahmend der analytischen Zerlegung von Tatsachen und Begriffen im diskursiven Denken. Wenn die Negation die Bedingung der Möglichkeit des eindeutigen denkenden Bezugs auf das »Sein« ist, und das Denken in Auseinandersetzung mit diesem »Sein«, den Tatsachen der Welt, die positiven Begriffe erst bildet, so stellt die Negation die Bedingung für die Analyse dieser Welt *a priori* dar.

Mou unterscheidet in seinem Text zwei Ebenen von Apriorizität:

Unter jenen Elementen, die wir für die Analyse der Tatsachen für apriorisch halten, gibt es solche, die zum Zeitpunkt der Analyse gesetzgebenden Charakter haben (*yǒu lìfǎxìng de* 有立法

<sup>357</sup> Mou verwendet auch die Begriffe »Substanz« (*dǐzǐ* 底子) und »Prädikat« (*lùnwèi* 論謂) aus der aristotelischen Logik. Er führt in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* in Anlehnung an Deweys Unterscheidung zwischen existentialen und nichtexistentialen Sätzen eine Differenzierung ein in ontologische und nichtontologische Sätze, wobei er ersteren in Anlehnung an Leibniz, den er aus Russells Darstellung kannte, eine Subjekt-Prädikatstruktur zugrundelegt, während er letztere als *a priori* relational, aber im Verhältnis zu den ontologischen Sätzen sekundär bestimmt. Das Gefüge der nichtontologischen (relationalen) Sätze interpretiert er als ganzes als Prädikat einer Substanz. *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 19, 82–84.

<sup>358</sup> Wittgenstein, *Tractatus* 2.0121.



性的), und solche, die lediglich den Charakter von Postulaten haben (*yǒu shèzhǔnxìng de* 有設準性的).<sup>359</sup>

Diese Unterscheidung erläutert er anschliessend wie folgt:

Die apriorische Verneinung ist unentbehrlich, genauso wie die apriorische »Gesetzgebung« (*xiāntiān de lì fǎ* 先天的立法); die aufgestellten Gesetze aber (*suǒ lì zhī fǎ* 所立之法) sind zwar apriorisch, doch sie transformieren sich mit <jedem> Zeitpunkt (*shícháng gǎibiàn* 時常改變), um sich diesem anzupassen (*shìyìng* 適應).<sup>360</sup>

Mit der Differenzierung nach gesetzgebendem und postularischem Charakter des Apriorischen versucht Mou einen Unterschied einzuführen zwischen der Operation der Dichotomie einerseits und deren Ausdruck in Form der Gesetze des Denkens andererseits. *A priori* im Sinne einer Bedingung für die Möglichkeit des Denkens ist, Mou zufolge, lediglich die Negierung, die Möglichkeit der Revision eines Urteils betreffend einer Zuschreibung eines Zeichens zu einem Gegenstand. Erst dies ermöglicht es dem Denken, sich stets von Neuem auf das durch den fortlaufenden Wechsel von Unterscheidungsmerkmalen zum Ausdruck kommende »Sein« zu beziehen.

Wenn das Denken zu einem bestimmten Zeitpunkt auf eine Tatsache Bezug nehmen soll, so führt dies zum apriorischen *Postulat des Identitätsgesetzes*: Einem gegenwärtigen Gegenstand wird auf eindeutige Weise ein Begriff zugeordnet. Soll dieser Bezug aufrechterhalten werden, so besteht das apriorische *Postulat des Widerspruchsgesetzes*: Das Denken muss seine Bestimmung des Seins in Anbetracht von dessen fortlaufender Transformation aufrechterhalten oder aufgeben, die Zuschreibung eines Begriffes entweder bestätigen (bejahen) oder ablehnen (verneinen), ohne beides zugleich tun zu können. Wenn sich die Beilegung eines Begriffes auf das Hier und Jetzt angesichts dieser Transformation der Tatsachen als nicht mehr angemessen erweist, verlangt das apriorische *Postulat des ausgeschlossenen Dritten*, dass jeder beliebige Begriff, der dem Sein nun neu beizulegen ist, darauf entweder zutrifft oder nicht zutrifft. Trifft der neue Begriff zu, so ist der Gegenstandsbezug wieder hergestellt, ist dies nicht der Fall, so ist er zu verwerfen, und es ist nach einem weiteren Begriff zu suchen. Auf diese Weise ist der selektive Charakter der Begriffe in bezug auf die Tatsachen, der in der Eindeutigkeit des Urteils zum Ausdruck kommt, und mit ihm die Kontinuität des Denkens gesichert. Mit der Adaption der apriorischen Gesetze an die jeweiligen Zeitpunkte ihrer Anwendung ist also nicht gemeint, dass die Gesetze bald gültig und bald ungültig sind. Sie betrifft nicht die Gültigkeit, die logisch, und somit unabhängig von Zeit und Raum, begründet ist, sondern die Frage ihrer konkreten Verwendung im Denken. Mou schreibt weiter in offensichtlicher Abgrenzung von Kant:

Daher besteht das Apriorische nicht aus fertigen Formen der Anschauung (*yǐchéng zhíguān xíngshì* 已成直觀形式) oder apriorischen Kategorien (*xiānyàn fānchòu* 先驗範疇). Es trifft auch nicht zu, dass das Apriorische (*xiānyàn* 先驗) die Erfahrung begrenzen würde. Die Erfahrung bedarf keiner Begrenzung durch apriorische Kategorien. Sie entsteht vielmehr dadurch, dass die Tatsachen *a priori* der Analyse <des Denkens> zugeführt werden. Die Erfahrung ist unbegrenzt.<sup>361</sup>

<sup>359</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 47, C.333: »解說事實之所為先天, 即在解說時是有立法性的, 設準性的.«

<sup>360</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 47, C.334: »先天的「非」永免不掉, 而先天的「立法」也是永免不了; 然而所立之法, 雖為先天, 卻時常改變以適應.«

<sup>361</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 47: »因此, 先天的並不是已成之直觀形式, 或先驗範疇, 也並不是這些範疇之先驗的來限制經驗; 經驗不須先天範疇之限制, 經驗須由對於事實之家已先天的解說而成. 經驗是無限的.«

Mou verwendet hier für »Apriorizität« anstelle des Begriffes *xiāntiān* 先天, den er zuvor benutzt hatte, den Ausdruck *xiānyàn* 先驗, also »vorempirisch«. Er lehnt in diesem frühen Text die Vorstellung offensichtlich ab, dass die Erkennbarkeit der Welt von bestimmten Formen der Anschauung oder einer in ihrer Anzahl festgelegten Menge bestimmter Grundbegriffe abhängt, die vor jeder Erfahrung durch die subjektive Struktur des Bewusstseins gegeben sein sollen. Die Erfahrung zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass die Tatsachen, die Mou als grundsätzlich erkennbar annimmt, *a priori* in die Zergliederung (*jiěshuō* 解說) durch das Denken eingehen, in der sich die *konkrete Form* des Apriorischen in seinen verschiedenen Gesetzen erst zeigt. Mou schreibt:

Weder modifiziert das Apriorische die Tatsachen, noch begrenzt es sie. Es besteht nicht aus vorbestimmten Bezugsrahmen (*jiàgé* 架格). Alle Bezugsrahmen entstehen somit *a posteriori*, doch sie werden in der Erläuterung *a priori* der Tatsachen ausgebildet (*xíngchéng* 形成). Die Rahmen sind somit unbegrenzt (= unendlich zahlreich, *wúxiàn* 無限) und variabel, wobei gerade in ihrer Transformation ihre Angemessenheit (*shìyìngxìng* 適應性) begründet ist.<sup>362</sup>

Die Adäquatheit des Apriorischen liegt damit in der Adaptierbarkeit der formalen Bezugsrahmen, in denen die dichotome Operation zu den verschiedenen Zeitpunkten ihren Ausdruck findet, an denen das Denken auf Gegenstände zugreift.

Als Beleg für seine These vom grundlegenden Charakter der Negation verweist Mou schliesslich darauf, dass die Negation im deduktiven System der *Principia Mathematica* als Grundbegriff zählt. Jean Nicod habe darüber hinaus bewiesen, dass alle Sätze der *Principia* mithilfe eines einzigen »negativen« Funktors hergeleitet werden könnten.<sup>363</sup>

### 2.3.2 Der Begriff des Apriorischen in »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*« (1937)

Obwohl Mou Zongsan die Ansicht vertritt, dass die Daten, auf die der Prozess der Kognition in der Wahrnehmung bezogen ist, gänzlich Ausdruck der Vitalität eines letztlich physischen Ereignisstromes sind, anerkennt er zugleich, dass in die Erkenntnisvorgänge Faktoren involviert sind, die zwar mit diesen Daten zusammenhängen, im Gegensatz zu diesen aber nicht inhaltlicher oder materialer Art sind, sondern die blossen Bedingungen dafür, dass die Daten überhaupt in systematischer Form zur Darstellung gelangen können. Der Übergang vom Perzept zum Konzept, vom Fühlen zum Denken, zeigt sich in der Art der Beziehung, in welcher das Bewusstsein zu seinen Daten steht. Während es Mou zufolge in der Wahrnehmung in einer internen Relation zu den physischen Prozessen steht, durch die es

<sup>362</sup> »Widerspruch und Typentheorie«, MZSXSQJ 25, S. 48, C.337–C.338: »先天並不改變事實, 也不限制事實. 先天不是已成之架格. 架格乃是後起的, 乃是由先天的解說事實而形成的. 架格可以無限, 架格可以改變. 它的改變即是它的適應性.«

<sup>363</sup> In den *Principia Mathematica* führen Whitehead und Russell fünf Axiome auf, aus denen das gesamte System der *Principia* abgeleitet werden kann (*Principia Mathematica*, 1910, S. 9–11). Jean Nicod schlägt vor, vom Sheffer-Strich (|) in der Bedeutung »nicht A oder nicht B« ( $\sim p \vee \sim q$ , NOR) als einzigem Junktor auszugehen. Damit kann das ganze System der *Principia* abgeleitet werden aus der elementaren Regel: Wenn p und p|(r|q), so q. Formal lautet dieser Satz:  $((\{p | [q|r]\}) | ((\{t | [t|t]\} | \{[s|q] | [(p|s) | (p|s)]\}))$ . Vgl. Jean Nicod »A Reduction in the Number of Primitive Propositions of Logic« In: *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 19, 1917, S. 32–41, bes. S. 32, 34. Mou Zongsan führt Nicods Beweis in ganzer Länge auf in seiner *Norm der Logik*, erschienen 1941, MZSXSQJ 11, S. 287–300. In »Widerspruch und Typentheorie« führt Mou nicht aus, dass Nicod dabei den Sheffer-Strich (|) in der Interpretation »nicht p oder nicht q« (NOR) verwendet. Wenn man mit Mou vom Satz p und seiner Negation  $\sim p$  ausgeht, so kann die Wahrheitsfunktion von NOR die Dichotomiefunktion ausdrücken (NAND dagegen nicht): nehmen wir für p den Satz p, für q dessen Negation  $\sim p$ . Mit der Interpretation NAND liest sich nun  $p|\sim p$  als  $\sim p \cdot \sim(\sim p)$ , also  $\sim p \cdot p$ , was ein Widerspruch, also falsch ist. Als NOR gelesen ergibt sich dagegen für  $p|\sim p$   $\sim p \vee \sim(\sim p)$ , also  $\sim p \vee p$ , was nicht nur eine Tautologie, und somit wahr, ist, sondern exakt der Ausdruck des Dichotomieprinzips als *Tertium non datur*: Eines von beiden, p oder  $\sim p$ , das Urteil p oder sein Gegenteil, ist wahr.

unmittelbar verursacht ist, stellt es sich im Denken in ein externes Verhältnis zu ihnen: Dass das Denken nicht in einer direkten kausalen Relation zu seinen Gegenständen steht, spiegelt sich darin, dass es diese, sofern sie der Wahrnehmung und nicht der blossen Ideation entstammen, nicht frei modifizieren kann.

Da die Begriffe demnach anders als die Wahrnehmungsgehalte nicht unmittelbar durch die Aussenwelt bestimmt sind, muss ihre Gewinnung im analytischen Prozess des Denkens auf Bedingungen gründen, die selbst nicht aus der Erfahrung stammen: Es sind dies mithin die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Denken überhaupt. Diese die Erfahrung in ihrer formalen Struktur konstituierenden, selbst aber nicht empirisch gewonnenen Bedingungen des Denkens bezeichnet Mou als apriorische »Kategorien«: »apriorisch« bedeutet dabei bloss, »dass sie [= die Kategorien] nicht aus der Erfahrung stammen«, darf aber nicht zur falschen Vorstellung Anlass geben, die Kategorien bestünden »vor der Erfahrung oder *ausserhalb* der Erfahrung«<sup>364</sup>. Das Apriorische sind demnach jene Elemente des Erkenntnisprozesses, welche »universal und konstant«<sup>365</sup> sind. Mou zufolge ist es für ein Verständnis des Begriffes des Apriorischen unerlässlich, im Auge zu behalten, dass er auf die »wirklichen Erkenntnisvorgänge« zu beziehen ist, und nicht, wie dies seines Erachtens Lewis tut, lediglich im Rahmen rein formallogischer Systeme zu behandeln ist. Wenn jener die tautologischen Transformationen in der Logik, etwa den Übergang von  $\sim(p \cdot \sim p)$  zu  $\sim p \vee p$  und schliesslich zu  $p \supset q$  als »*a priori*« wahr bezeichne, so beziehe er sich auf Ableitungen *salva veritate* innerhalb eines formalen Systems. Das *A priori* hingegen betreffe die Frage nach denjenigen Elementen, die aus dem Erkenntnisprozess heraus als diesem inhärent und somit als Voraussetzungen desselben erkannt würden. Es sei daher epistemologischen und nicht rein logischen Charakters. Damit können wir sagen, das Apriorische zeige sich darin, dass sich in der Dialektik des gegenstandsbezogenen Denkens bestimmte Strukturbedingungen als unentbehrlich erweisen.<sup>366</sup>

### 2.3.2.1 Die Begriffe von Kategorie und notwendiger Bedingung

In seinen Erläuterungen zu den Kategorien differenziert Mou zunächst zwischen den beiden Begriffen »Kategorie« (*fànchóu* 範疇) und »notwendige Bedingung« (*bìjù tiáojiàn* 必具條件) der Erkenntnis.<sup>367</sup> Als Kategorien versteht er die *Muster* (*géshì* 格式), welche die formale Anordnung der Gegenstände der Erkenntnis begründen, als notwendige Bedingungen dagegen die apriorischen *Faktoren*, welche für die Formulierung dieser Muster notwendig sind. Diese Unterscheidung reflektiert die Differenz zwischen Grundbegriffen (primitive ideas) und Grundsätzen (primitive propositions) im deduktiven System der *Principia Mathematica* Whiteheads und Russells. Die »notwendigen Bedingungen« bestimmt Mou analog zu den *Principia Mathematica* als Negation »~«, Disjunktion »v« und Implikation » $\supset$ «. Wenngleich der letzte Junktor, die Implikation, *logisch* auf eine Verbindung von Negation und Disjunktion zurückgeführt werden kann ( $p \supset q$  ist wahrheitsäquivalent mit  $\sim p \vee q$ ), so ist sie als Grundrelation der Deduktion von Sätzen, also des Schliessens, dennoch grundlegend.

Zur Begründung der Beibehaltung des Junktors » $\supset$ « als notwendige Bedingung der Erkenntnis verweist Mou auf einen fundamentalen Unterschied zwischen formallogischen Systemen und dem, was er zu beschreiben gedenkt: In der formalen Logik bestehe grundsätzlich eine Freiheit bezüglich der Wahl der Grundbegriffe, die wesentlich auch mit Fragen der Handhabbarkeit oder der Eleganz zusammenhänge. Das Gebot der Sparsamkeit verlangt dabei etwa eine möglichst geringe Anzahl von unbegründeten Grundannahmen.

<sup>364</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZXSQJ 25, S. 312.

<sup>365</sup> Ebd. S. 313.

<sup>366</sup> Ebd.

<sup>367</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZXSQJ 25, S. 323, C.312.

Obwohl nun die Implikation als Wahrheitswertverhältnis durch die Kombination von Negation und Disjunktion darstellbar und als Grundbegriff eines logischen Systems daher entbehrlich ist, lässt sie sich ihrem Sinn nach nicht dadurch ersetzen. Die Regel, für die sie steht, die den *Übergang* von einem wahren Satz auf einen weiteren wahren Satz anleitet, ist für das Verständnis des Schliessens wesentlich. Die Dialektik des rein vernünftigen Denkens, die Mou bisweilen als die Explikation der Vernunft an sich im Denken bezeichnet, sei anders als die Kalküle formaler Logiken absolut, universal und notwendig: denn es lasse sich gerade keine alternative Grundform des gegenstandsbezogenen Denkens vorstellen. Die rein formalen logischen Systeme bezeichnet Mou als »Modi« oder »Instrumente zum Ausdruck« der reinen Vernunft, und er hält dazu fest: »Es mag wohl Diskrepanzen geben hinsichtlich dessen, was wir [von der reinen Vernunft] zum Ausdruck bringen. Doch in bezug auf sie [= die Vernunft] selbst kann dies [= dass es Diskrepanzen gibt, R.S.] unmöglich der Fall sein. Wir können sie als objektiv betrachten, als etwas, das wir *entdecken* [nicht konstruieren, Hervorhebung R.S.].«<sup>368</sup> Während die formalen Logiker (Mou bezieht sich auf Russell, Lewis und Nicod) das, was Mou als notwendige Bedingungen der Erkenntnis bezeichnet, als Junktoren wahrheitsdefinierter Elementarsätze definieren (und als tautologisch wahr bestimmen), stellt sich Mou die Aufgabe, ihre Notwendigkeit anhand ihrer Funktion im Erkenntnisprozess aufzuzeigen und sie damit als dessen apriorische Elemente zu erweisen. Dies versucht er, wie oben gezeigt, mittels des Nachweises der apriorischen Notwendigkeit des Prinzips der Dichotomie für die Konstitution jeglichen Gegenstandsbezugs im Denken.

Als Kategorien versteht Mou Zongsan die Grundsätze des Schliessens, wobei er diese gemäss seiner Vorstellung des logischen Schliessens als einer im dialektischen Denken zum Vorschein gebrachten Ordnung der reinen Vernunft konsequent als *Prinzipien des Denkens* auslegt. Er beginnt folglich auch mit der Triade der Prinzipien der Identität, des ausgeschlossenen Widerspruches und des *Tertium non datur*, und führt anschliessend dreizehn weitere Schliessprinzipien an, die Lehrsätzen der Aussagenlogik entsprechen<sup>369</sup>. Mou erwähnt wohl, dass die Zahl dieser Grundprinzipien nicht feststeht, führt diese Bemerkung allerdings nicht weiter aus. Sein eigener Kategorienbegriff unterscheidet sich Mou zufolge damit grundsätzlich von demjenigen des Aristoteles, der auf der Grundlage einer Subjekt-Prädikatlogik die Verhältnisse der Prädikabilien dazu verwandt habe, um ontologische Grundbegriffe zu bestimmen. Diesen Fokus behalte Kant bei, der an die aristotelische Logik anknüpfe, wenngleich er seine Kategorien nicht als Grundbegriffe des Seins, sondern als Grundbegriffe gegenständlicher Erkenntnis interpretiere. Hierher rührt Mou zufolge die Grundüberzeugung von Kants Erkenntnislehre: Dass nämlich die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt gerade die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnisgegenstände seien. Doch Mou unterstreicht, dass das Verständnis der Logik sich mit Peano, Frege und Russell grundsätzlich gewandelt habe: Die Logik werde nun interpretiert als die Lehre von den notwendigen und universalen Zusammenhängen zwischen propositionalen Funktionen. Sie hänge allenfalls indirekt, über den satzbasierten Wahrheitsbegriff, mit der Aussenwelt zusammen, betreffe aber nicht Urteile über reale Gegenstände und die Schlüsse, die diese zulassen. »Technisch gesprochen können wir zusammenfassen, dass die notwendigen Deduktionsverhältnisse zwischen propositionalen Funktionen einerseits und die Anwendung propositionaler Funktionen, durch welche diese in Urteilen über die Aussenwelt zu »wahren Sätzen« werden, zwei verschiedene Dinge sind, die

<sup>368</sup> Ebd., S. 324: »縱或我所舉的有可以出入的地方, 但它本身不應有出入. 我們可以把它看成是客觀的, 我們去發現它.«

<sup>369</sup> Es sind dies die Prinzipien der \*4 »Tautologie«, \*5 der »doppelten Verneinung«, \*6 der »Vereinfachung« (Modus tollens), \*7 der »Behauptung«, \*8 der »reductio ad absurdum«, \*9 der »Hinzufügung« (Modus ponens), \*10 der »Permutation«, \*11 des »Syllogismus«, \*12 der »Auslösung« ( $(\cdot p \cdot q \cdot \supset r \cdot \supset p \cdot \supset q \supset r)$ ), \*13 der »Einführung«, \*14 der »Komposition«, \*15 das »Faktorprinzip«, \*16 das »praeclarum theorema«. Vgl. »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis a priori«, S. 327–329.

nicht vermischt werden dürfen.«<sup>370</sup> Diese beiden Aspekte der reinen Form zum einen und der Anwendung zum anderen würden aber sowohl bei Aristoteles als auch bei Kant vermengt. Eine zeitgemässe Erkenntnislehre müsse somit die moderne Aussagenlogik berücksichtigen und die darin zum Ausdruck gebrachten Gesetze der Satzverknüpfung als universale Gesetze des Denkens verstehen und damit als Kategorien übernehmen. Die »metaphysischen Kategorien der Alten« dagegen müsse sie verwerfen. Mou schreibt:

Aristoteles' und Kants Sicht vermischen beide diese zwei Aspekte <der Lehre der rein formalen Satzverhältnisse einerseits und der Anwendung der Sätze auf die Wirklichkeit>, weshalb Kant den Schluss ziehen kann, »die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis seien die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnisgegenstände«. Heute nun hat sich unsere Sicht geändert und wir müssen sagen: »Die Bedingungen und Kategorien der Möglichkeit der Explikation der Vernunft an sich sind die Bedingungen und Kategorien der Möglichkeit der Analyse der Aussenwelt im Denken (*sīwéi* 思維) oder im Verstehen (*lǐjiě* 理解) derselben.« Hierbei handelt es sich um eine Konklusion, die einen epochalen Bruch zu Kants Schluss darstellt. Ich masse mir nicht an, diese Entdeckung für mich zu beanspruchen. Aber ich komme auch nicht um die Feststellung umhin, dass dies der Schluss ist, den die neue Logik zu ziehen hat.<sup>371</sup>

### 2.3.2.2 Der Begriff des Postulates

Im vorangehenden Abschnitt wurde gezeigt, wie Mou Zongsan die Kategorien interpretiert als jene Prinzipien formaler Zusammenhänge, die durch die Anwendung der drei Grundbegriffe – er spricht von notwendigen Bedingungen der Erkenntnis – der Negation, Disjunktion und Implikation abgeleitet werden können. Da diese somit aussagenlogisch definiert sind, stellt sich im Rahmen einer Epistemologie nun die Frage, wie diese Formen der Verknüpfung mit den Daten in Bezug gesetzt werden sollen.

Mou verweist hierfür auf die bereits angesprochenen Operationen der Bestimmung (*tuàn* 象) von Klassen mittels Gleichbehandlung (*xiàng* 象), durch die die Kategorien und Postulate mit Daten verknüpft werden können. Bei den Daten handelt es sich um das, was Mou als die sogenannten phänomenalen Daten bezeichnet, für die er auch Whiteheads Begriff der »zeitlosen Gegenstände« verwendet, sofern sie im Fokus der Vergegenwärtigung stehen. Jedem dieser zeitlosen Gegenstände entspricht dabei eine (extensionale) Klasse, deren Bildung durch die Kongruenz des zeitlosen Gegenstandes mit dem in den phänomenalen Daten jeweils Gegebenen erfolgt und somit auf der Wiedererkennbarkeit von dessen Gestalt oder Qualität gründet. Die Begriffe der »Bestimmung« (*tuàn*) und »Gleichbehandlung« (*xiàng*) definiert Mou wie folgt: *tuàn* ist die Festlegung des Wesens eines zeitlosen Gegenstandes, *xiàng* ist die analoge Verwendung des zeitlosen Gegenstandes auf ein nächstes Datum, die durch ein Kongruenzverhältnis vermittelt ist. Diese beiden Begriffe können zwar separat definiert werden, treten aber in ihrer Anwendung im Rahmen der analytischen Erfassung von Gegenständen stets in gegenseitiger Verschränkung auf. Die beiden Operationen von Bestimmung und Gleichbehandlung sind somit dem Erkenntnisprozess wesentlich, gründen aber insofern ihrerseits auf den zeitlosen Gegenständen, als letztere die Voraussetzung für und somit das Fundament von Wiedererkennung und Kongruenz bilden. In ihrem Zusammenspiel konstituieren Bestimmung (*tuàn*) und Gleichbehandlung aufgrund von Ähnlichkeit (*xiàng*) einen Vermittlungsvorgang zwischen intensionalen und extensionalen Gegenständen, der in

<sup>370</sup> Ebd., S. 330: »總之，用專名說，命題函數間的必然的推演關係與命題函數之應用而成為對於外界之判斷的「真實命題」是兩會事，不可混為一談。«

<sup>371</sup> Ebd., S. 330: »從亞氏到康德是混為一談的看法，所以有康德的「知識可能的條件即是知識對象可能的條件」的結論。現在我們的看法改變了，我們當說：「理性本身發展的可能之條件與範疇即是思維解說外界或理解外界時的可能之條件與範疇。」這是畫時代的兩個遙遙相對的結論。我不敢說這是我的發現，我只能說這是心邏輯應有的結論。«

eine Klassifizierung mündet. Mou bestimmt die »Gleichbehandlung« in bezug auf die »Bestimmung« mit Whitehead als »symbolische Referenz«, die »Bestimmung« definiert er dagegen in ihrem Verhältnis zur »Gleichbehandlung« als »Standard der symbolischen Referenz«. Die »Gleichbehandlung« sei damit die Ausdehnung der Kongruenzrelation selbst, die »Bestimmung« operiere demgegenüber als »Gesetz der Konvergenz« (*fú còu lǜ* 輻輳律). Diese Interaktion von Bestimmung und Gleichbehandlung weist Mou als vollkommen empirisch aus, denn der Prozess der Wiedererkennung durch die Kongruenz zeitloser Gegenstände hat seinen Ort in der Erfahrung. Die Klassifizierung extensionaler Gegenstände im Prozess von Bestimmung und Gleichbehandlung bezieht sich somit stets auf empirische Daten. Die innere Struktur der Klassifizierung selbst ist dabei aber getragen von den notwendigen Bedingungen und den Kategorien, während den *Postulaten* (*shèzhǔn* 設準) die Aufgabe zufällt, die klassifizierenden Schlüsse zuallererst zur Anwendung zu bringen. Die Postulate vergleicht Mou mit einem Kompass und spricht von deren hermeneutischer Funktion.<sup>372</sup>

Ihre Gestalt erlangen die Postulate im Vorgang der Analyse und Definition der empirischen Daten als (extensionale) Gegenstände. Analyse und Definition beziehen sich dabei einerseits auf die zeitlosen Gegenstände der physischen Welt, andererseits aber hängen sie ab von Postulaten, die der Anwendung der apriorischen Klassifizierungsfunktion geschuldet sind und somit einem anderen Quell entspringen als die ewigen Gegenstände: Ihre Aufgabe definiert Mou als »Anleitungsfunktion« in bezug auf den Fortgang der Denkopoperationen, als Fokussierung des Wahrnehmungsprozesses aus einer subjektiven Haltung heraus. Während die Kategorien den *universalen Gesetzen* des vernünftigen Denkens (*lǐxìng sīwéi* 理性思維) Ausdruck verleihen, manifestiert sich in den Postulaten eine eigentliche *subjektive Einstellung*. Die Postulate sind die Scharniere zwischen logischer Kategorisierungsfunktion und empirischen Gegenständen und markieren damit den Ansatzpunkt empirischer Schlüsse auf der Grundlage von Bestimmung und Gleichbehandlung von intensionalen (zeitlosen) Gegenständen. Ohne ihr Zutun ist empirisches Denken nicht möglich, sie sind daher apriorisch und allgemeingültig. Die *Form* des Postulats ist das »wenn – dann« (*rúguǒ – zéjiù* 如果 – 則就), wobei das »wenn« Ausdruck der apriorischen Anleitung ist, das »dann« dagegen den zu analysierenden empirischen Gehalt darstellt. Das Postulat, »der gesetzte Standard« (*shèzhǔn* 設準), und der gesetzte Gegenstand (*bèi shè de dōngxī* 被設的東西) fallen oft zusammen, sind aber dennoch zu unterscheiden: Während das *Postulat*, der gesetzte Standard, immer *apriorisch* und *subjektiv* ist, ist das jeweils *Gesetzte* stets *empirisch* und *objektiv*. Die Funktion des Postulates als Anleitung zum Denken ist subjektiv, während der konkrete Inhalt, in dem diese ihren Ausdruck findet, als ewiger Gegenstand oder Verknüpfung ewiger Gegenstände sich immer schon aus der Erfahrung speist. Die Inhalte sind somit die Werkzeuge, deren sich die subjektive Funktion der Postulierung bedient.

Die Erkenntnis von Gegenständen vollzieht sich nach Mous Auffassung in der Vergegenwärtigung jener »zeitlosen Formen«, in welche sich die internen physischen Relationen übersetzen. Sie stellt somit eine Wiedererkennung aufgrund von Ähnlichkeit dar, das, wofür er die Begriffe *tuàn* 象 und *xiàng* 象 prägt, und das er erläutert mit Whiteheads Begriffen der negativen beziehungsweise positiven Prehension (*gǎndé* 感得). Der Gebrauch von Postulaten dagegen führt zu einem »theoretischen Satz« (theory, *lǐlùn* 理論) und leitet über zur theoretischen Induktion (*zhùànchéng* 篆成), womit die Funktion (*gōngnéng* 功能) der Postulate darin besteht, wiedererkannte Gegenstände oder Begriffe der Prehension, die durch Bestimmung und Gleichbehandlung gewonnen wurden, in ein theoretisches System zu überführen. Eine Theorie in Mous Sinn ist etwa der Satz »Alle Dinge auf der Welt können

<sup>372</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZXSQJ 25, S. 335–337.

durch das Gesetz von Ursache und Wirkung erklärt werden«, »Alle Dinge sind aus Atomen zusammengesetzt«. Was im konkreten *Einzelfall* gesetzt wird, »etwas ist ein Ding der Welt« oder »etwas ist ein Ding«, ist stets empirischen Ursprungs, doch der Gebrauch der Postulate, die Form des »wenn – dann« ist apriorisch. Wenngleich die Erkenntnis der empirischen Gegenstände somit unmittelbar im Zusammenspiel von Bestimmung und Ähnlichkeit (*tuàn xiàng*) erfolgt, führt sie doch über in die Theorie. Was immer *in concreto* als Postulat fungiert, kann lediglich als dessen Exemplifizierung gelten, es ist somit nicht das Postulat selbst, sondern lediglich der Gegenstand, den das Postulat setzt. Eine Auflistung von Postulaten ist daher prinzipiell unmöglich. In jeglicher theoretischen Erklärung liegt der *a priori* gesetzgebende Charakter im Postulat begründet, niemals aber im konkret ausformulierten, gleichsam »aufgestellten«, Gesetz selbst. Gesetze sind prioritär lediglich im Sinne einer logischen Prämisse, nicht jedoch der apriorischen Struktur von Erkenntnis.<sup>373</sup> Die Postulate sind einerseits mit den Kategorien verknüpft, beziehen sich aber andererseits auch auf die »Daten«. Sie füllen die Kategorien mit Material und leiten über zur Bildung von Theorien und empirischen Begriffen.

»Kategorien«, »Postulate« und »Daten« sind drei unabhängige Faktoren zur Organisierung der Erkenntnis, Begriffe (*gàiniàn* 概念) oder Theorien ihr Ergebnis. Die drei Faktoren sind nicht wahrheitsfähig, nur ihre Produkte, die Begriffe oder Theorien, besitzen empirisch bestimmte Wahrheitswerte.<sup>374</sup>

Was Mou unter einem Postulat versteht, lässt sich anhand seines Grundbegriffes der »notwendigen Bedingung«, der Implikation und des Schlussprinzips (alles in einer wahren Prämisse Implizierte ist wahr) zeigen. Illustrieren lässt es sich am Behauptungsprinzip:  $p \supset q \vdash q$  (wenn p, und wenn »q, sofern p«, dann q). Diese Figur ermöglicht es, Theorien über Gegenstände und Klassen von Gegenständen als Implikation von Sätzen zu formulieren. Entscheidend in dieser Darstellung des Postulats ist der mittels der Konjunktion mit der Implikation verknüpfte Satz »p«, denn dass dieser gegebenen, also wahr, ist, erweist sich, wie zu zeigen sein wird, als für die Realisierung des Postulats unentbehrlich. Den kategorischen Satz »Alle Gegenstände sind zusammengesetzt« versteht Mou als Ausdruck des Gesetzes »wenn etwas ein Gegenstand ist, so ist es zusammengesetzt«. Als »Andockstelle« für das Postulat fungiert hier der empirische Satz »Nun ist etwas ein Gegenstand«. Es ist dies der erste der Sätze des Gesetzes, das in der logischen Verknüpfung (in Mous Worten als Kategorie) der Implikation zum Ausdruck gebracht ist. Es sind dieses Gesetz *gemeinsam* mit der gleichzeitigen faktischen Wahrheit des durch dessen ersten Satz (Implikans) verlangten Sachverhaltes, die das Postulat vergegenwärtigen: denn unter der Annahme der Gültigkeit des Gesetzes *verlangt* nun die Wahrheit des empirischen Satzes p die Wahrheit der Konklusion, des Satzes q: »Also ist es zusammengesetzt«. Die Postulate sind somit eine Folge der faktischen Wahrheit einer Proposition, die in der rein (aussagen)logischen Struktur der Kategorien, freilich als propositionale Funktion, die Position eines logischen Grundes einnimmt. Sie fordern nun gleichsam die Wahrheit der durch den logischen Aufbau der Kategorie an den logischen Grund geknüpften logischen Folge. Dadurch erlauben sie aber die Formulierung möglicher empirischer Zusammenhänge und letztlich falsifizierbarer theoretischer Sätze: Denn trifft die Wahrheit des durch das Postulat geforderten Satzes »also ist es zusammengesetzt« auch nur einmal nicht zu, so ist das empirische Gesetz »wenn etwas ein Gegenstand ist, so ist es zusammengesetzt« widerlegt: Denn es ist der Fall eingetreten,

<sup>373</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZSXSQJ 25, S. 338–340.

<sup>374</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZSXSQJ 25, S. 341: »「範疇」、「射準」與「所與」是組成知識的三個獨立的因子，概念或理論是結果。三個因子無真妄可言，唯作為結果的概念或理論始有真妄可言。«

dass die Prämisse zwar wahr, die Konklusion aber falsch ist. Damit ist jedoch die Verknüpfung  $p \supset q$  (genauer:  $px \supset qx$ ) in mindestens einem Falle als falsch und somit nicht allgemeingültig erwiesen: Das vom Postulat geforderte Gesetz ist nicht allgemein, die darin zum Ausdruck gebrachte Theorie falsifiziert. Der Gebrauch des Postulates in empirischen Schlüssen bedient sich zwar der Satzverknüpfung der Implikation, doch er ist keinesfalls gleichzusetzen mit der Implikation, die lediglich ein Verhältnis von Wahrheitswerten darstellt.

Mou äussert sich in seinem erkenntnistheoretischen Aufsatz von 1937 auch zum Unterschied zwischen der *Realisierung* von Begriffen und deren *Wahrheit*: Mit Begriff muss er dabei wahrheitsfähige Elemente meinen, also Sätze oder Propositionen. Für eine terminologische Klärung mag hier ein kurzer Blick auf den chinesischen Ausdruck dienlich sein: *gàiniàn* 概念, der hier verwendete Ausdruck für »Begriff«, heisst wörtlich »einschliessender Gedankenmoment«. Wir haben bereits festgestellt, dass in der buddhistischen Urteilslehre die Vorstellung besteht, dass mit einem wahren oder falschen Urteil gerade ein »Gedankenmoment« beschlossen wird. Wir müssen daher hier Begriff mit Sicherheit im Sinne von Satz verstehen, genauer als jenen Satz, den eine durch ein Postulat vergegenwärtigte Kategorie uns erwarten liesse: Kategorie » $px \supset qx$ «, Postulat » $(\exists x) px \cdot (x) px \supset qx$  (Gesetz)  $\rightarrow (\exists x) qx$ «, Satz (Begriff) » $pa.qa$ «. Als *Realisierung* oder *Vergegenwärtigung* (*shíxiàn* 實現) dieses Satzes oder Begriffes bezeichnet Mou die Forderung des Postulats durch die faktische Wahrheit des Satzes  $pa$  (bzw.  $(\exists x) px$ ).

Nun ist die empirische Grundlage der »Theoriebildung« mindestens ein Vorkommen des Falles, dass für einen bestimmten Gegenstand  $a$  sowohl  $p$  als auch  $q$  gilt, also  $pa.qa$ , wobei dies interpretiert wird als ein Fall der Kategorie  $px \supset qx$ , eines Verhältnisses von  $p$  und  $q$  also, demgemäss die Wahrheit von  $p$  über  $x$  die Wahrheit von  $q$  über  $x$  impliziert. Als Theorie gilt dabei die Forderung nach der Allgemeingültigkeit dieser Kategorie, also  $(x) px \supset qx$ . Deshalb fordert eine Theorie unter der Voraussetzung der Wahrheit des das Postulat hervorrufenden Satzes  $pa$  auch nach der Wahrheit von  $qa$ . Obwohl der Satz  $px.qx$  bereits in mindestens einem Fall als wahr bestimmt worden ist, somit gilt, dass  $(\exists x) px.qx$ , nimmt dies in keiner Weise vorweg, dass  $px.qx$  auch für den gegenwärtigen Fall zutreffen wird. Das heisst, die *Wahrheit des Satzes* oder, in Mous Terminologie, Begriffes  $px.qx$  im vorliegenden Fall und somit die weitere Gültigkeit des Gesetzes  $(x) px \supset qx$  sind erst dann gegeben, wenn die Wahrheit von  $qx$  bestätigt ist. Solange dies nicht der Fall ist, führt uns das Postulat, das auf der Form der Kategorie  $px \supset qx$  gründet, unter der Voraussetzung, dass der Satz  $pa$  wahr ist, zur *Prognose*, dass auch  $qa$  eintreffen wird. Diese trifft dann zu, wenn es einen wahren Satz  $pa$  und einen wahren Satz  $qa$  gibt, also gilt  $pa.qa$ , worin ein weiterer Fall des Begriffes (der propositionalen Funktion)  $px.qx$  vorliegt. Damit wird aber dieser Begriff als ganzes in seiner Extension erweitert, und es kann für alle (bisherigen) Fälle gelten  $px.qx$ , und die Theorie  $(x) px \supset qx$  ist vorerst bestätigt (wenngleich nur für alle *bisherigen* Fälle). Sie kann somit provisorisch als wahr gelten. Die Falschheit des Satzes bedeutet demgegenüber, dass zwar das Postulat, das die Wahrheit des Satzes  $qb$  fordert, durch die Wahrheit von  $pb$  »realisiert« ist, dass aber der Satz  $qb$  faktisch falsch ist, also gilt  $\sim qb$ . Somit war auch die auf der Kategorie fussende Prognose der Theorie falsch, und die Allgemeingültigkeit des darin ausgedrückten Verhältnisses von  $px$  und  $qx$  ist widerlegt. Es wird also der Begriff (die propositionale Funktion)  $px.qx$  in *einem* Fall verworfen, womit  $(x) px.qx$  falsch ist. Damit ist aber auch das Gesetz oder die Theorie  $(x) px \supset qx$  verworfen, denn die Kategorie (die rein logische Form der Verknüpfung), die die logische Struktur des Gesetzes ausmacht,  $px \supset qx$ , ist äquivalent mit  $\sim px \vee qx$ , dies wiederum mit  $\sim (px \cdot \sim qx)$ , was aber im Widerspruch steht zum vorliegenden Fall, in dem ja gilt  $pb \cdot \sim qb$ . Die Realisierung eines Begriffes (also des Satzes  $px.qx$ ) durch ein Postulat ist somit zu unterscheiden von seiner Wahrheit als Proposition:  $pa.qa$ , bzw. verallgemeinert,  $(\exists x) px.qx$ . Um Mous Argument nachvollziehen zu können, ist es damit wesentlich, seine Verwendung des Ausdrucks »Begriff« zu verstehen:



Solange unklar bleibt, dass er mit diesem Ausdruck Sätze meint, bleiben seine Ausführungen schwer verständlich.

Zum Schluss seiner Betrachtungen stellt Mou fest, dass diese faktische Wahrheit von empirischen Sätzen grundsätzlich zu unterscheiden ist von der Wahrheit und Falschheit von Sätzen im Rahmen tautologischer Systeme. Während erstere eine »intensional vermittelte« oder »semantische« Wahrheit der Sätze ist, handelt es sich bei der Wahrheit im Falle formaler Systeme lediglich um einen willkürlich gesetzten Wert. Dass aber beide, die »innere« oder »semantische« und »äussere« Wahrheit in wahrheitserhaltenden deduktiven Systemen gleichbehandelt werden, ermöglicht mittels Postulaten die Übertragung der Kategorien (der rein formalen Gesetze der Aussagenlogik und des Schliessens) auf die (in wahren oder falschen Urteilen oder Sätzen analysierten) Gegenstände der Erfahrung.

### 2.3.3 Die Logik als das *a priori* Legislative (*fǎchéng* 法成) der Gesetze der Form

Im fünften Kapitel der *Norm der Logik* vertritt Mou Zongsan die Auffassung, dass zwei Standards der Logik zu unterscheiden seien. In einem ersten Sinne bestimmt die Logik als Gegenstand der gleichnamigen Disziplin die methodische Anleitung zur systematischen wissenschaftlichen Forschung. Sie betreibt Mous Ansicht nach die *Formalisierung* (*fāng* 方) der *Gesetze* (*fǎ* 法, *fāngfǎ*, chin. für »Methode«) des Denkens und betont damit lediglich den Werkzeugcharakter der Logik. Die Logik trete demnach in den Blick, insofern explizite Verfahren des Erkenntnisgewinns oder der Erkenntnisvermittlung angesprochen sind. Im Gegensatz dazu vernachlässigt die traditionelle Logik Mou Zongsan zufolge häufig die Frage nach dem zweiten Standard, nach der *Gesetzmässigkeit* selbst der Logik: Diese Frage nach dem gesetzgebenden oder konstitutiven<sup>375</sup> Charakter der Logik stellt er selbst als das Hauptanliegen seiner eigenen Schrift dar. Seine Aufmerksamkeit gilt also dem konstitutiven oder konstruktiven (*gòuchéng* 構成) Charakter der Logik, ihrer immanent bestimmenden (*zhìdù* 制度) und regulativen (*jìgāng* 紀綱) Funktion. Genauso wie die Verfahren der Logik das Denken widerspiegeln, verweist auch dieser legislative Charakter auf das Denken, und somit indirekt auf die Vernunft. Allerdings steht hier im Gegensatz zur Methodenlehre nicht die Anwendung jener formalen Gesetze im Vordergrund, welche dem vernünftigen Denken an sich eignen (*zìjù* 自具), sondern deren Gesetzmässigkeit selbst. Damit verweise die Logik als gesetzgebende auf das in sich geschlossene Gefüge (*tǐ* 體) jener wesentlich selbstbefassten und sich selbst konstituierenden Vernunft (*lǐxìng* 理性). Während der methodische Standard den Gesetzen Ausdruck verleihe, an welche der konkrete Verstandesgebrauch gebunden ist, betreffe der konstitutive Standard die Eigengesetzlichkeit der Vernunft und daher den Leitfaden (*jìgāng* 紀綱) der Möglichkeit jeglichen Denkens und Verstehens überhaupt. Mou betont, dass Methodik und Legislation der Logik ein und denselben Gegenstand unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten.<sup>376</sup>

Die Logik als gesetzgebende zeigt sich in den Denkgesetzen (*lǐzé* 理則) als selbstgegebene (*zìchéng* 自成), denn sie vergegenwärtigt sich in jenem konkreten ordnenden Akt, in dem sich die Logik im Denken expliziert. Dabei ist nicht die Rede von einer Explikation (*wàizhuàn* 外篆) im Sinne eines deduktiven Schlusses (*yǎnyì* 演繹) vom Allgemeinen auf das Besondere, sondern von der Vergegenwärtigung (*zìchéng* 自呈) des Ableitungsgefüges, der deduktiven Verknüpfung beziehungsweise des Schlussystems an sich (*tuīyǎn xìtǒng* 推演系統). Daher bezeichnet die Logik als gesetzgebende das Gesamtgefüge oder die Substanz der Logik (*luójí zhī tǐ* 邏輯之體). Die logischen Gesetze, welche im Denken explizit werden, erweisen sich zugleich als die Bedingung der Möglichkeit allen konkreten Denkens, also jeglichen auf die empirischen Gegenstände bezogenen Verstehens.

<sup>375</sup> Diesen Begriff führt Mou auf W.E. Johnson zurück, vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 53

<sup>376</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 53.

Dies soll Mou zufolge aber keinesfalls zum Missverständnis Anlass geben, die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens zugleich für die Bedingungen der Möglichkeit dieser Gegenstände zu halten. Als Disziplin ist die Logik nach Mou damit befasst, diese Gesetze an sich in eine systematische Darstellung zu überführen. Sobald aber diese Gesetze im Rahmen des empirischen Denkens betrachtet werden, und ihre transzendente (*chāoyuè* 超越) Stellung in den Blick gerät, bewegt man sich seiner Ansicht nach dagegen im Bereich der Erkenntnislehre. Da die Gesetze der Logik nicht fremdbestimmt (*tāchéng* 他成) sind, stellen sie die »Stütze« dar, die »alles Denken trägt«, so dass die Logik als konstitutive das normative Kriterium oder der Standard (*biāozhǔn* 標準) allen im Denken manifest werdenden Ordnungswirkens ist.

Den konkreten Gebrauch der Logik in der Verstandestätigkeit bezeichnet Mou als »vernunftgeleitete Analyse« der Erkenntnisgegenstände, wobei er mit dem Begriff der Vernunft gerade auf jenen gesetzgebenden Standard Bezug nimmt. Die Methode bedient sich dagegen des Ausdrucks von dessen Setzungen in einzelnen Formeln (Formalisierungen), welche als Symbole des normativen Aspektes der Logik fungieren und daher für das systematisierende Denken Anleitungsscharakter besitzen. Aus diesem Grund muss jede Verfolgung einer Methode, soll sie zur Anwendung gelangen, diese Formeln interpretieren in Rückbindung an den normativen Standard, als dessen Explikation sich ihre Formalisierung vollzog. Damit ist aber die Logik als Methodologie immer schon in jenem Standard begründet und verankert. Mit ihm bleibt sie unauflösbar verknüpft, denn jede Befolgung der Logik als methodischer Standard aktiviert durch ihren Vollzugscharakter immer schon deren legislative Funktion.<sup>377</sup> Die vernunftgeleitete Analyse im Verstehen ist daher stets eine »Funktion der Vernunft« (*lǐxìng zuòyòng* 理性作用), welche den explikativen (formalisierenden) und den legislativen Aspekt der Logik in sich vereint:

Wirkt die Vernunft in ihrem nach aussen gerichteten Gebrauch (also als Verstehen), so bringt sie die drei Modi des Schliessens zum Vorschein (also Postulat, Induktion und Deduktion). Die parallele Explikation (*pūchén ér páibǐ* 鋪陳而排比) dieser drei Modi entspricht der Gewinnung (*zhuànchéng* 篆成) eines Standards im Sinne einer Formalisierung der Gesetze (einer Methode). Betrachtet man jeden dieser drei Modi in seinem Verhältnis zu den beiden anderen (wörtl. »aus seiner Parallelität«), untersucht seine reale semantische Funktion (*yìyòng* 義用) und die gesättigten Formeln (*fāngshì* 方式), so entspricht dies einem methodischen Gesichtspunkt. Nimmt man sie im Rahmen einer umfassenden Synthese in Augenschein (*zōnghé ér dòngdàng zhī* 綜合而動盪之), so zeigen sie das Voranschreiten des Schliessens (*tuīlǐ* 推理) und die Gesetze (*lǐzé* 理則) der Vernunft, und wir betrachten sie unter dem Gesichtspunkt einer Lehre der Gesetzgebung.<sup>378</sup>

Die Funktion der Vernunft bezeichnet Mou Zongsan anschliessend als die »universale Funktion eines gesamten Zusammenhangsgefüges« (*quán tǐ dà yòng* 全體大用), das sich in einem Vorgang analytischen Erkennens vergegenwärtige, während dem die Logik als reine Form des Zusammenhangs manifest werde. Hieraus zieht Mou den Schluss, dass auch die Logik in ihrer expliziten Form auf die gegenständliche Erkenntnis im angewandten Vernunftgebrauch zurückverweist, da sie sich stets in konkreten Denkopoperationen manifestiert und nicht »im Leeren hängt«.

Erstens müssen wir einsehen, dass das Erkennen der Dinge gerade die Operation (*yùn* 運) der <Vernunft>Gesetze auf die sinnlichen Gegenstände (*sèxiāng* 色相) ist. Mit Gesetzen meinen

<sup>377</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 54.

<sup>378</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 55: »理性於對外起用時(即作理解時)即顯出推理之三姿態(及設準、歸納、演繹)。此三姿態,鋪陳而排比之,及方法標準之篆成。此三姿態,若各自排比以觀之,考究其實際之義用、圓滿之方式,則為方法學之觀點。若綜合而動盪以觀之,顯推理之進行、理性之理則,則為法成學之觀點。«

wir Gesetze der Vernunft, sinnliche Gegenstände stehen für Sinnesdaten (*gǎnjué zhī suǒyǔ* 感覺之所與). Die Vernunft gründet in den ihr eigenen Gesetzen, wendet sie auf die Sinnesgegenstände an und schafft somit Erkenntnis.<sup>379</sup>

Der Begriff des gesetzgebenden Standards der Logik ist die Grundlage von Mous Logikverständnis. Denn wenn die Logik das Ordnungswirken *a priori* der Vernunft im intentionalen Denken ist, so erweist sie sich selbst als zugleich gegenwärtig oder wirklich (*shí* 實) und nicht darstell- oder formalisierbar. Mou versucht diesen Aspekt der Logik als Pfeiler allen Denkens mit unterschiedlichen Formulierungen zu erfassen. Meist spricht er von der Logik an sich (*luóji běnshēn* 邏輯本身). In der *Norm der Logik* unterscheidet er im Rahmen einer Diskussion des Schliessens diese »Logik im Denken« von einer »Logik auf dem Papier« (*zhǐ shàng zhī luóji* 紙上之邏輯), unter der er die Formalisierungen der Logik in syntaktischen Systemen versteht.<sup>380</sup> In Anlehnung an Zhang Dongsuns »formloser« Vernunft<sup>381</sup> bezeichnet Mou die Logik in ihrer Funktion als Regulativ des Denkens in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* als die »formlose« (*wúxíng* 無形) Logik, die im Gegensatz steht zu formalisierten logischen Systemen. Im selben Sinne spricht Mou dort auch von einer nichtsymbolisierbaren Logik (*bù kě fù de* 不可符的).<sup>382</sup> Wenngleich Mou mit der Verankerung der Logik im Erkenntnisprozess an den Kantschen Transzendentalismus anschliesst, betont er zugleich stets, dass seine Sicht der Logik sich dennoch grundlegend von jener Kants unterscheide. Denn während es diesem in seiner transzendentalen Logik darum geht, eine gesicherte Grundlage für die Erkenntnistheorie zu schaffen, unternimmt Mou Zongsan den Versuch, die Interpretation der Formeln eines logischen Systems zurückzubinden an ihren konstitutiven Bezugspunkt, als den er ihre *Wirkung* als Gesetze des Denkens erkennt.

Mous Problem ist somit folgendes: Wenn die logischen Systeme in sich geschlossene Entfaltungen von Tautologien mittels wahrheitserhaltender Regeln sind, so kann ihre Notwendigkeit stets nur systemimmanent als Alternativlosigkeit erwiesen werden. Dies scheint unbefriedigend, da die Notwendigkeit logischer *Gesetze* sich damit nicht hinreichend erklären lasse: In der *Norm der Logik* zeigt Mou an einer Stelle auf, dass eine tautologische Transformation, durch welche die Grundsätze der Logik als immer wahr ausgewiesen werden, nicht das Wesen dieser Grundsätze als *Gesetze* erfassen kann, sofern sie als Gesetze des Denkens oder Schliessens gelten sollen: Er betrachtet das Syllogismusprinzip  $p \supset q \therefore q \supset r \therefore p \supset r$ , das sich über die tautologische Transformation übertragen lässt in die Formel ' $(p \supset q) \cdot (q \supset r) \therefore (p \supset r)$ '. Diese bedeute lediglich, dass jeder der Sätze p, q und r als wahr behauptet werden könne und dass ein jeder davon sich selbst impliziere. Vor diesem Hintergrund schliesst Mou:

»[Diese Formel] drückt weder eine Bedeutung noch einen Schluss aus, geschweige denn ein Gesetz. Doch jener ursprüngliche Satz stand dagegen für einen Schluss, weshalb er auch ein Gesetz ausdrückt. Daher können wir tatsächlich festhalten, dass die Übersetzung in eine

<sup>379</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 55: »第一，須知解了物者即理則之運乎色相也。理則者理性之理則，色相者感覺之所與。理性本其所自具之理則而運乎色相之中以成知識。«

<sup>380</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 274, 276.

<sup>381</sup> Vgl. Teil I, 30f., bes. Fn. 89.

<sup>382</sup> »Spricht man von der Logik, so muss man erkennen, dass es einen Unterschied zwischen formal (*yǒuxíng*) und nichtformal (*wúxíng*) oder zwischen Symbolisierbarem (*kě fù de*) und Nichtsymbolisierbarem (*bù kě fù de*) gibt. Vom formalen Aspekt her ist die Logik ein vollständig formalisiertes formales und somit symbolisches System. [...] Unter dem Aspekt seiner vollständigen Formalisierung sprechen wir [dabei] von einer »blossen Regularität«. Doch die apriorische Grundlage ebendieser »blossen Regularität« liegt damit in dieser »reinen Vernunft«. »Es ist bloss diese reine Vernunft« ist nichtformal, dies lässt sich nicht symbolisieren. Indem sich [die reine Vernunft] aber objektiviert und als Regel expliziert wird, wandelt sie sich zu etwas Formalem, etwas Symbolisierbarem. Es ist auf diese Weise, dass sie sich anschliessend vollständig formalisieren lässt.« Vgl. *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. 72f.

Tautologie lediglich aufzeigt, dass jener Schluss notwendig (shibi 勢必) errichtet werden kann. Die Bedeutung oder Gesetzmässigkeit, die in jenem Schluss enthalten ist, drückt sie dagegen nicht aus. *Daher zeigt sich die Logik unmöglich in den tautologischen Formeln, sondern ausschliesslich im Schliessen* [Hervorhebung R.S.].<sup>383</sup>

Wenn Mou sich in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* zu Carnaps Versuch einer vollständigen Formalisierung der Logik äussert, und sein eigenes Anliegen einer transzendentalen Grundlegung der Logik als Ergänzung dazu sieht<sup>384</sup>, so verwundert dies zunächst sowohl vor dem Hintergrund seiner ausführlichen Kritik an dessen syntaktischer Auffassung der Logik, als auch angesichts des grundverschiedenen Tenors seines eigenen Zugangs, der ja gerade die Formalisierbarkeit der Logik auf eine transzendente Grundlage stellen will, ein logisches Ordnungswirken im Denken, das immer schon vor jeder Formalisierung anzusetzen ist und sich darin allerhöchstens widerspiegelt.

Der einzige Weg zum Verständnis dieser zunächst eher obskuren Bemerkung scheint mir in der Konsequenz zu liegen, die aus Carnaps Formalisierung der Logik für das Schliessen folgt: Wird das Schliessen rein syntaktisch definiert, so hängt es nicht mehr unmittelbar von der Extensionalitätsregel ab, dem Grundgedanken Wittgensteins, dass alle Sätze Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen darstellen, womit Satzverknüpfungen aufgrund der durch Wahrheitswerttafeln definierbaren Junktoren erfolgen. Die Gültigkeit des Schlusses zwischen Sätzen im syntaktischen Kalkül ist nicht bestimmt durch das semantische Kriterium der Wahrheit der Elementarsätze, aus denen diese Sätze in einem aussagenlogischen System bestehen, das eine bestimmte Interpretation dieses Kalküls darstellt. Schlüsse sind demnach auch zwischen nichtextensionalen Sätzen möglich. Obwohl dies von Mous Verständnis der formalen Logik als Explikation der Gesetze dialektischen Denkens und dem damit verknüpften Programm ihrer transzendentalen Grundlegung im Denk- oder Schliessakt grundverschieden ist, zeitigt es in einer entscheidenden Hinsicht dieselbe Konsequenz: Das Schliessen selbst ist nicht mehr semantisch interpretierbar, sondern gründet auf Gesetzen, die nicht weiter begründbar sind: bei Carnap aufgrund der rein formalen Definition von Junktoren, bei Mou wegen des transzendentalen Charakters der Logik, die sich als Vollzug des Schliessens stets in ihrer Gültigkeit manifestiert, ohne selbst weiter interpretierbar zu sein: Denn jede Interpretation würde sich wiederum der Logik selbst bedienen müssen. Wollte man also eine Erklärung liefern, so beginge man zwangsläufig eine Forderung nach dem Beweisgrund und geriete in einen *circulus vitiosus*.

#### 2.3.4 Von der transzendentalen Funktion der Vernunft in der *Norm der Logik* zum logischen Ich in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*

Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, dass Mou Zongsan das Transzendente zunächst im apriorischen Bau des gegenstandsbezogenen Denkens erkennt: es ist die Dialektik des Denkens, für welche sich Mou interessiert. Obwohl Mou bereits in der *Norm der Logik* (wie auch in früheren Schriften) explizit auf Kant Bezug nimmt, sieht er sein eigenes Interesse demjenigen Kants entgegengesetzt: Ihm ist nicht an der Frage der Erkennbarkeit der Aussenwelt vor dem Hintergrund eines als gesichert angenommenen Logikverständnisses gelegen, sondern ihn beschäftigt vielmehr die Frage, weshalb die Logik als das Regulativ des Denkens sich überhaupt symbolisch fassen lässt. Seine Antwort findet er in der Feststellung, dass die Regeln der Logik sich sowohl in ihrer Form als auch in ihrer

<sup>383</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 23: »它並不表示意義, 更也不表示理則。可是, 原來那個命題, 卻是一個推理, 因而也表示一個理則。由此, 我實可說: 譯成妥否式, 不過表示那個推理, 勢必成立而已。但卻不表示那個推理所有的意義或理則。所以邏輯不能於妥否式顯, 只能於理則顯。«

<sup>384</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. 150.

Wirkung im gegenstandsbezogenen Denken immer schon von selbst zeigen. Im ersten Kapitel der *Norm der Logik* schreibt Mou:

Die Gesetze der Logik sind die Richtschnur oder der Leitfaden der Vernunft und des Verstandes. Ohne diese Richtschnur könnte es keinen Gebrauch (*yùnyòng* 運用) des Verstandes geben. Wir können sogar weitergehen und festhalten: Ohne diese Richtschnur vermöchte sich die Vernunft in keiner Weise zu manifestieren (*biǎoxiàn* 表現). Diese Richtschnur besteht somit in den Gesetzen der Vernunft, welche jegliches Denken oder Verstehen überhaupt erst ermöglichen. Dies alleine ist es, was wir als den regulativen Charakter (*jìgāngxìng* 紀綱性) der Vernunft oder die regulative Logik bezeichnen. Daneben gibt es auch gar nichts, das sich als transzendente Logik bezeichnen liesse. Da sie ein Leitfaden ist, ist sie von sich aus immer schon transzendental. Transzendental heisst vorrangig (*yōuyuè de* 優越的) und anleitend (*zhǔzǎi de* 主宰的). <Als transzendente> leitet <die Logik> das Denken oder die Erfahrung an, ohne dass sie aber durch das Denken oder die Erfahrung induktiv geschaffen würde. Sie alleine ist es, welche wir als Bedingung der Möglichkeit des Denkens oder des Erkennens ansprechen oder mit <dem Begriff> Kategorien bezeichnen. Das Wort Bedingungen verstehen wir so, dass <Denken oder Erkennen> »losgelöst von ihr <= der Logik> nicht durchführbar« sind. (Doch es ist umgekehrt nicht so, dass sie alleine ausreichte, damit <Denken und Erkennen> durchführbar sind. Denn diese bedürfen zusätzlich der Erfahrung.) | In den Kategorien ist das Anleitende enthalten, denn es ist dies der Leitfaden, der sie ermöglicht. Genau dies ist die konstitutive Funktion der Vernunft. Sprechen wir vom regulativen Charakter, so nennen wir sie Kategorien; betrachten wir sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Unlösbarkeit <vom Denk- und Erkenntnisvorgang>, reden wir von Bedingungen. Hiervon hängt der Anfangsgrund für Wissen und Erkenntnis ab. Losgelöst davon gibt es keine Kategorien oder Formen, wie sie Kant anführt. Die Logik ist lediglich die Explikation oder der Ausdruck der Vernunftgesetze, während der regulative Charakter ihren Stellenwert im analytischen Denken (*sījiě* 思解) markiert.<sup>385</sup>

Den transzendentalen Aspekt der Logik beschränkt Mou damit auf den inneren Aufbau des Denkens, der sich allerdings nicht darstellen lässt, sondern sich im Denkvorgang immer nur *zeigt*. Zugleich realisiert sich das Denken als konkreter Akt stets unter den Gesetzen der Vernunft. Die Vernunft gilt Mou als die Bedingung des analytischen Denkens, weil dieses seinem inneren Bau nach vorweggenommen ist in der Gesamtheit der Verknüpfungsmöglichkeiten, welche sich in den tautologischen Transformationen der Aussagenlogik widerspiegeln, aus denen sich die Formeln zum Ausdruck möglicher Kategorien ableiten. In deren Realisierung im konkreten Denkakkt wiederum setzt sich die Vernunft als Gesetz des Denkens und zeigt sich in ihrer Regulativität. Mehr Raum ist Mou dem Transzendentalen einzuräumen nie bereit. Jegliche ontologische Funktion des Apriorischen lehnt er stets ab: weder akzeptiert er in den frühen Texten Zeit und Raum als apriorische Anschauungsformen, noch gesteht er den Kategorien eine gegenstandskonstitutive Funktion zu. Während ersteres in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* revidiert wird, lehnt Mou jegliche Bestimmung der Gegenstände des Denkens durch den Verstand ab. In beiden Fällen scheint nahezuliegen, dass der starke Einfluss von Whiteheads Prozessphilosophie ursächlich für Mous Haltung ist, übernimmt Mou doch die Auffassung der organismischen Philosophie, wonach die formalen Gegenstände durch die Überlagerung bestimmter physischer Ereignisse kausal verursacht sind. Damit fällt das Apriorische lediglich

<sup>385</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 10f.: »邏輯理則為理性及理解之準繩或紀綱。如無此準繩，理解將不能有任何運用。吾可再進曰：如無此準繩，理性將亦無法表現。此準繩即理性之理則，它使一切思維或理解為可能。只此，便是吾所謂理性之紀綱性，或紀綱邏輯。除此，亦無所謂超越邏輯。既為紀綱，自無不超越。超越者優越也，主宰也。主宰乎思解或經驗，而不為思解或經驗所造。只此便是吾所謂思維可能或知識可能之條件或範疇。條件者，「離它不行」之謂。（但未必有它即行，因尚須有經驗故。）範疇者，主宰乎其中，而為其可能之紀綱。此即理性之機構作用。從紀綱性言，曰範疇；從不可離言，曰條件。知識或認識之所以可能端賴乎此。除此便無所謂範疇與格式，如康德所舉者。邏輯只是理則之鋪陳，而紀綱性則是其思解中之地位。«

in den Bereich des Diskursiven. In seinem erkenntnistheoretischen Aufsatz von 1937 lehnt Mou Kants Raum- und Zeitverständnis explizit ab, da beide Abstraktionen des durch die zeitlosen Gegenstände vermittelten Durchgangs der Natur seien.<sup>386</sup> Diese Auffassung revidiert Mou in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, wo er Zeit-Raum als eine apriorische Form der Anschauung auffasst, die er in der Operation der Vorstellungskraft (*biǎoxiànglì* 表象力) begründet sieht, wenn sich diese auf die im Fluss der Wahrnehmung aufgezeigten realen Gestalten (*shìxiàng* 事象) bezieht und diese dabei in die zeitlich-räumliche Einheit einer statischen Vorstellung (*biǎoxiàng* 表象) überführt.<sup>387</sup> Weil die Schematisierung in der apriorischen Anschauungsform Zeit-Raum die Gegenstände des Denkens in ihrer Gestalt bestimmt – im Gegensatz zu den bloss regulativen Kategorien des Denkens – nennt Mou sie hier »transzendente Bestimmungen« (*chāoyuè de juédìng* 超越的決定).<sup>388</sup> Die Bezugnahme der Vorstellungskraft auf die Gegenstände der Wahrnehmung bezeichnet Mou mit dem aus der buddhistischen Epistemologie stammenden Begriff des Ergreifens (*zhí* 執), die dabei entstehende räumlich-zeitliche Struktur der Vorstellung (in Absehung ihres konkreten Inhaltes) mit dem ebenfalls buddhistischen Terminus »Anhaften« (*zhuó* 著).<sup>389</sup> Seinen eigenen Standpunkt grenzt Mou wiederholt von demjenigen Kants ab, indem er festhält, die Bedingung der Möglichkeit des Denkens sei nicht gleichzusetzen mit der Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände des Denkens.<sup>390</sup> Die Hinwendung zu erkenntnistheoretischen Fragen, zu dem, was er als das »logische Ich« bezeichnet, führt Mou Zongsan in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* zurück auf seine Beschäftigung mit der formalen Logik, die zur Niederschrift seiner *Norm der Logik* geführt hatte:

Denn als ich mich um eine Darstellung der Logik bemühte, galt meine oberste Aufmerksamkeit der Suche nach einer apriorischen Grundlage der rein formalen, deduktiven logischen Systeme. Zunächst fehlte mir die Idee eines *A priori*, und ich verstand auch deren Bedeutung nicht. Aber während meiner Lektüre verschiedener logischer Systeme nahm meine Erkenntnis Schritt für Schritt zu, und ich fragte jedes Mal weiter, was mich schliesslich an einen Punkt führte, an dem ich nicht mehr umhin kam anzuerkennen, dass die Logik tatsächlich über eine apriorische Grundlage verfügt. [...] Mein Denkweg wurde somit immer klarer, und so erkannte ich mit dem Fortschritt meiner Nachforschungen, dass sich in meinen Formulierungen eine Art »transzendentaler Analytik« (*chāoyuè de jiěxī* 超越的解析) niederschlug. In bezug auf den Formalismus und den Konventionalismus war es ein Rationalismus (*lǐxìngzhǔyì* 理性主義) und Apriorismus (*xiānyànzhǔyì* 先驗主義), den ich formulierte; hinsichtlich der möglichen Welten-Theorie und des logischen Atomismus, die in Richtung eines äusseren Bezugs <der Logik> abdriften, fasste meine Konstruktion die Logik unter den »Subjektivismus« eines »Verstandessubjekts«. All dies habe ich mir bereits in meinem Buch zur Logik mühselig erarbeitet und in Gedanken gefasst, und wenngleich dies noch grob und wenig verfeinert war, | war es doch alles in Umrissen vorhanden. Damit war mir auf ein Mal die subtile Bedeutung von Kants Philosophie klar geworden.

Da nun mein Apriorismus und Subjektivismus auf der Ebene der Logik begründet waren, vermochte ich unmittelbar zur Erkenntnis eines »objektiven Bewusstseins« oder »logischen Ich«

<sup>386</sup> »Die kausale Theorie der Wahrnehmung und die Theorie der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«, MZSXSQJ 25, Abschnitt C2 S. 314–323, bes. 321.

<sup>387</sup> Vgl. *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZSXSQJ 18, S. 16, 17, 19f.

<sup>388</sup> Vgl. *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZSXSQJ 18, S. 109; sowie Buch 2, Kap. 1 (MZSXSQJ 18, S. 299–331) und Buch 3, Kap. 1, »Die transzendente Bestimmung infolge der Schematisierungen von Zeit und Raum«.

<sup>389</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZSXSQJ 18, S. 307f.

<sup>390</sup> Mou bezieht sich auf KrV A 111: »Die Bedingungen *a priori* einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.«, Vgl. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 54, 67, 96, 98, 128, 135, 703, 734; *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZSXSQJ 18/19, S. 123, 361, 414, 494.

vorzudringen und einen Schritt voranzugehen zur ›transzendentalen Apperzeption‹ und zum ›transzendentalen Ich‹, von denen Kant spricht. In groben Zügen bestand somit bereits ein Muster für das vorliegende Buch. All dies<e Einsichten> hat mir mein Buch zur Logik eröffnet, weshalb es als Anregung zum vorliegenden Buch eine äusserst wichtige Funktion erfüllte.<sup>391</sup>

In Mou Zongsans Texten finden wir zwar früh Referenzen zu Kants Transzendentalismus, doch eine eigentliche Auseinandersetzung, die auch die Arbeit an Texten miteinbezieht, setzt frühestens 1937 mit Mous Überlegungen zu Wahrnehmung und Erkenntnis ein. Wie ich in Teil 1 zeigte, scheint mir aber der entscheidende Schritt zu Kant bereits im vierten Teil der *Norm der Logik* erfolgt zu sein. Angesichts der Tatsache, dass Mou sich dort im Zusammenhang mit der Frage der Unendlichkeit mit Kant auseinandersetzt, spricht meines Erachtens für die Annahme, dass der Text eine Replik an Russells vernichtende Darstellung von Kants transzendentaler Dialektik in Kapitel VI seines *Our Knowledge of the External World* ist. Mindestens ebenso entscheidend wie für Mous Überlegungen zu Grundlagenfragen der Mathematik scheint mir die hier erstmals beanspruchte Nähe von Mous Moralsubjekt zu Kants Begriffen von Freiheit und Autonomie.

Wie die obigen Ausführungen gezeigt haben, trug Mous Lektüre formallogischer und buddhistischer Literatur entscheidend dazu bei, dass er sich zu verschiedenen Modifikationen des Kantschen Begriff des »Transzendentalen« veranlasst sah.

Denn wenngleich ich hinsichtlich meiner Erkenntnis der Logik und Mathematik bereits zu einem Apriorismus und Subjektivismus gelangt war, bedurfte es doch einer vollständigen Revision der Inhalte der einzelnen Teile von Kants Philosophie, und so bedeutet die Benennung <meines Werks> als *Kritik des erkennenden Bewusstseins* die Neuschreibung einer *Kritik der reinen Vernunft*. Somit ist das, womit ich übereinstimme, Kants Geist und sein Denkweg, nicht aber seine philosophischen Inhalte. Ich denke, dass auf diese Weise Kant<s Geist> wiederaufleben und das Tor zur Philosophie neu aufgestossen werden kann.<sup>392</sup>

Die *Kritik des erkennenden Bewusstseins* markiert den Endpunkt von Mous intensiver Auseinandersetzung mit der Logik, denn darin verlagert er sein Hauptinteresse erneut: Er stellt sich nun nicht mehr die Frage, wie die Form der Logik durch ihr Ordnungswirken in der Verstandestätigkeit bestimmt ist, sondern vielmehr, wie der *a priori* regulative Charakter der Vernunft unter einem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt zu beurteilen ist. Mit der Hinwendung zur apriorischen Struktur des logischen und somit transzendentalen Ich setzt eine Entwicklung in Mous Denken ein, die mehr und mehr Aspekte der Erkenntnis vom Aussen der Natur ins Innen des transzendentalen Subjekts verlegt. Dies zeigt sich zunächst in der oben skizzierten Neu beurteilung der Apriorizität der Anschauungsformen von Zeit und Raum, und später, in *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie*, gar in der Anerkennung einer Bestimmung der Erkenntnisgegenstände des Subjekts durch dessen apriorische Struktur,

<sup>391</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZXSQJ 18, S. ix–x: »蓋吾治邏輯，首先注意者，乃在對於純形式推演之邏輯系統，追問其是否先驗之基礎。吾初無「先驗」一觀念，亦不解其為何義。然當吾讀各種邏輯系統時，步步審識，步步追問，乃逼迫我不得不承認邏輯實有其先驗之基礎。如是，我不能贊同時下一般人所主張之形式主義。我亦不能贊同潛存世界說，以及羅素的邏輯原子論。理路如此清楚，步步追去，乃知吾所形成者是一種「超越的分析」。對形式主義與約定主義言，吾所形成者，乃是理性主義與先驗主義；對歧出外陳之潛存世界說以及邏輯原子論言，吾所形成者，乃是攝邏輯於「知性主體」之「主體主義」。凡此俱在無邏輯書中困思以迄，奮勉以得，雖粗而不精，而輪廓俱在。而吾同時亦恍然洞曉康德哲學之精義。邏輯上之先驗主義與主體主義既經成立，則無可直接了解一「客觀的心」或「超越的我」，乃至進一步康德所說之「超越的統覺」或「超越的我」。如是，此書之規模即大體已成。此皆為吾邏輯書所開啟，故云於促成此書有極大作用也。«

<sup>392</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, Mou, 1956/7, MZXSQJ 18, S. ix: »蓋對於邏輯數學之認識，雖以至先驗主義與主體主義，而對於康德哲學各部門之內容，則有重新調整之必要，此所以名曰「認識心之批判」，亦即等於重寫一部《純理批判》也。是故所契者乃康德之精神與路向，而非其哲學之內容。吾以為如此即可以復活康德，重開哲學之門。«

etwas das Mou in expliziter Opposition zu Kant auch noch in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* entschieden abgelehnt hatte.<sup>393</sup>

Mou Zongsans Rückgriff auf Kant erfolgt aber nicht bloss aufgrund seines Interesses an der Frage des Apriorischen. Vielmehr sieht er dieses in einem inneren Zusammenhang mit Xiong Shilis »Philosophie der Nichtzweiheit von Substanz und Funktion« (*tǐ yòng bù èr* 體用不二) und steckt somit das Ziel von Beginn an um ein Vielfaches höher:

Denn im Neunzehnten und Zwanzigsten Jahrhundert verlief die Entwicklung der Physik, Mathematik und Logik oberflächlich betrachtet in einer Richtung, die Kants Geist entgegengesetzt ist. Jene, die mit der Zeit gehen, sind der Ansicht, Kant sei tot. Wenn die Entwicklung all dieser Disziplinen bloss in Richtung einer simplen Untersuchung <der Phänomene> verläuft, dann ist die Philosophie tatsächlich gestorben! Wenn ich daher dieses Buch verfasse, so zum einen, um Kants Geist wiederzubeleben, zum anderen aber, um bei meinen Zeitgenossen ein Umdenken zu erwirken und die Philosophie wiederzuerwecken.<sup>394</sup>

Kants transzendentes Programm bereitet für Mou den Weg, die Entwicklungen in den Wissenschaften, vor allem aber auch in der Logik, kritisch zu überprüfen, also zu fragen, ob und inwiefern die Struktur dieser Erkenntnis durch Funktion und Aufbau des intentionalen Bewusstseins selbst bestimmt ist. Die Rhetorik dieses Absatzes widerspiegelt sehr deutlich die Auffassung von Mous Lehrer Xiong Shili, wonach die Philosophie eine Lehre der *Reflexion* (*fǎnzhèng* 反證) zu sein hat.<sup>395</sup> Sie darf daher nicht nur analytisch sein, sondern sie muss sich stets auch um eine Klärung der Bedingungen der Möglichkeit ihrer Analyse bemühen, also in einem gewissen Sinne kritisch werden.

## 2.4 Zusammenfassung des zweiten Kapitels

Die obigen Ausführungen haben gezeigt, dass Mou Zongsans frühes Verständnis des Erkenntnisprozesses stark geprägt ist von der von Dignāga vertretenen Spielart der buddhistischen Dialektik, welche in der Negation den Ausdruck eines Denkverfahrens sieht, das zuallererst den eindeutigen Bezug auf die in der Wahrnehmung gegebenen Sinnesdaten erlaubt, die das letzte, unbezweifelbare Fundament der Erkenntnis bilden. Das Apriorische setzt Mou daher von Beginn an auf der Ebene des Denkens an, dessen Fortschreiten er sich vorstellt als einen Übergang von einem gegenstandsbezogenen Gedankenmoment zum nächsten. Seine Diskussion der Denkgesetze bindet Mou als Konsequenz an die Frage der Referenz auf empirische Gegenstände. Da jede Benennung oder Bezeichnung in der buddhistischen Urteilslehre, auf die er sich bezieht, von der Vermittlung von Wahrnehmungsinhalten und Begriffen handelt, zugleich auch ein wahrheitsfähiger Satz ist (etwa »dies ist blau«), sieht sich Mou in die Lage versetzt, die Denkgesetze aussagenlogisch darstellen zu können. Da sie die Erkenntnis der Gegenstände der Erfahrung und damit die Dialektik des Denkens betreffen, erörtert Mou die Denkgesetze unter dem Gesichtspunkt der Vermittlung von intensionalen und extensionalen Gegenständen, von Modus beziehungsweise Fokus der Vergegenwärtigung. Aus seinen Überlegungen zu den Voraussetzungen der empirischen Gegenstandsreferenz, die ihm zufolge gerade in dieser Vermittlung erfolgt,

<sup>393</sup> *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie (Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學), 1971 erschienen. Hier räumt Mou neben »logischen Referenzschemata« auch »ontologische Referenzschemata« ein. Vgl. MZSXSQJ 20, S. 1f.

<sup>394</sup> *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, MZSXSQJ 18, S. x: »蓋十九廿世紀以來, 物理、數學、邏輯之發展, 表面觀之, 在在皆與康德精神相違反。順時以趨者, 以為康德死矣。故吾此書之作, 一方所以復活康德, 一方扭轉時風, 亦所以復活哲學。«

<sup>395</sup> Zu diesem Begriff und seinem Zusammenhang mit der sogenannten Dialektik des reinen Denkens, vgl. Teil I, S. 65ff., bes. 66f.



bestimmt Mou die Dichotomie als das Grundprinzip des Denkens, die Denkgesetze als dessen Explizierungen.

Es ist vor diesem Hintergrund wenig verwunderlich, dass Mou Zongsan die apriorischen Elemente der Erkenntnis ausschliesslich in Aufbau und Funktion des diskursiven Denkens ansetzt. Der starke Einfluss der Wahrnehmungstheorie Russells und vor allem Whiteheads dürfte dabei die entscheidende Ursache dafür gewesen sein, dass Mou die apriorischen Formen der Anschauung Kants erst sehr spät, nämlich in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, anerkennt. Dagegen entwickelt Mou Zongsan vor dem Hintergrund von Russells und Wittgensteins Extensionalitätsprinzip einen von der Aussagenlogik inspirierten Begriff des Apriorischen. Das Extensionalitätsprinzip bestimmt alle wahrheitsdefiniten Sätze als Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen, und es erlaubt, alle möglichen Junktoren als wahrheitserhaltende Kombinationen von Wahrheitswerten zu bestimmen. Da damit alle möglichen Satzverknüpfungen überhaupt aus tautologischen Transformationen abgeleitet werden können, erschöpfen sie sich in den möglichen Verknüpfungen der Aussagenlogik. Mou entwickelt vor diesem Hintergrund und in Anlehnung an die Dialektik ein Verständnis der Kategorien, das diese als die reinen Formen der Satzverknüpfung bestimmt.

Einen weiteren Entwicklungsschritt stellt Mous Begriff des Postulats dar: Damit soll das Problem der Induktion angegangen werden, die Frage also, wie die Kategorien des Denkens mit empirischen Inhalten gefüllt werden können. Mou vertritt hier einen rein funktionalen Begriff des Postulats und versteht darunter jene Setzung, die aus einem an sich hypothetischen Prinzip einen Schluss zu ziehen erlaubt: Ein Postulat kann durch jenen Sachverhalt ausgelöst werden, der der Wahrheit des Satzes entspricht, der formal im Vordersatz des als hypothetisches Prinzip gefassten Konditionalsatzes steht, den Mou als Theorie bezeichnet. Trifft der durch das Postulat eingeforderte Sachverhalt ein, erweist sich der Hintersatz des Konditionalsatzes also als wahr, so ist die Theorie (vorläufig) empirisch bestätigt. Mous Verständnis des Postulates stellt somit eine erkenntnistheoretische Anwendung des Schlussprinzips dar.

In der *Norm der Logik* verschiebt Mou seinen Fokus auf eine logische Frage: Er versucht, den regulativen Aspekt der Logik von ihrem formalen Ausdruck zu unterscheiden. Sein Begriff der Logik als Legislation verortet dabei alle logischen Gesetze im Denkart oder Schluss. Damit hat Mou ein Instrumentarium zur Hand, die sich aus den logischen Gesetzen explizierenden Formalisierungen auf eben jenen gesetzgebenden Standard zurückzuführen. Da jede Begründung sich immer schon logischer Gesetze bedienen muss, kann dieser Standard selbst niemals grundgelegt werden: Er zeigt sich vielmehr durch seine Wirksamkeit im Denken.

Schliesslich wendet sich Mou mit der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* wieder epistemologischen Fragestellungen zu und stellt nun das logische und transzendente Subjekt ins Zentrum seiner Untersuchungen. Dieser Schritt läutet eine Entwicklung ein, in der der Ursprung von immer neuen Aspekten des Erkennens aus der erfahrenen Aussenwelt in die apriorische Struktur des Subjekts verlegt wird: Dies beginnt mit den Anschauungsformen von Raum und Zeit und leitet über zum Eingeständnis, dass die Struktur des intentionalen Bewusstseins auch die Gegenstände der Erkenntnis mitbestimmt, ein Grundsatz des Kantschen Kritizismus, den Mou bis zu diesem Zeitpunkt stets an Kants Orientierung an der klassischen Logik des Urteils festgemacht hatte, die ihm unter den Prämissen der modernen Logik für eine aufgeklärte Erkenntnislehre als unhaltbar galt.

Abschliessend wurde darauf hingewiesen, dass Mou Zongsans Wendung zum Kritizismus das transzendente Programm nicht nur unter buddhistisch-dialektischen, aussagenlogischen und schliesslich Kantschen Vorzeichen verfolgt, sondern dass sich diese im grösseren Zusammenhang des von Xiong Shili vertretenen Gegensatzes von extrospektiver Kognition und introspektiver Reflexion vollzieht.

### 3. Kapitel: Die Transzendentalität und Apriorizität der Logik

#### 3.1 Die Logik liegt im Denken, nicht im Sein

Die *Norm der Logik* von 1941 ist das mit Abstand umfangreichste Werk Mou Zongsans zur Logik. Sie stellt in vielerlei Hinsicht eine Ausformulierung und Weiterentwicklung der Ansätze früherer Schriften dar. Als Kern der darin vertretenen Auffassung kann die Überzeugung gelten, dass die Logik nicht vom Sein handelt, sondern vom Denken.<sup>396</sup> Mous dialektische Betrachtungsweise der Logik, welche die spezifische Form ihrer Erscheinung aus ihrem Gebrauch im gegenstandsbezogenen Denken zu verstehen sucht, lenkt sein Augenmerk nicht auf die *Denkinhalte* oder Gedanken selbst, sondern auf jene Gesetze, welche den Prozess des Denkens regulieren und damit Ausdruck der *Zusammenhänge* der Gedanken sind. Damit kann die Logik aber lediglich von den Vernunftprinzipien handeln, ohne eine Logik sein zu können »im Sinne eines Logos<sup>397</sup>«, den Mou als ein »metaphysisches Weltprinzip« (*dào zhī lǐ* 道之理, auch *xíngshàng zhī lǐ* 形上之理) bezeichnet, und bei dem es sich seiner Ansicht nach nicht um ein »logisches Vernunftprinzip« handelt (*luójí zhī lǐ* 邏輯之理 oder *lǐxìng zhī lǐ* 理性之理).<sup>398</sup> Auch eine Interpretation der Logik als »Wissenschaft der Wissenschaften«, jene Lehre also, welche die Prinzipien aller Wissenschaft grundlegt, widerspiegelt nicht eigentlich das Wesen der Logik, wie Mou es versteht. Wenngleich er die aus solchen Überlegungen hervorgehenden Grundsätze aller wissenschaftlichen Forschung anerkennt als Ausformulierungen oder Ausprägungen (*fāng* 方) der Gesetze des Denkens (*fǎ* 法) zwecks Gewinnung gesicherter Erkenntnis, als Methodik (*fāngfǎ* 方法) des Forschens also, sieht er seine eigene Aufgabe doch darin, jene Norm oder jenen Standard aufzuzeigen, auf dessen Wirksamkeit all diese explizierten Gesetze zurückverweisen, und der ihre Anwendung in einer konkreten Untersuchung trägt und ermöglicht. Die Logik als regulative (*jìgāng* 紀綱) ist somit die sich im konkreten Denktakt realisierende Ordnung des Denkens selbst und daher gesetzgebend oder legislativ (*fǎchéng* 法成).<sup>399</sup> Vergewegenwärtigen wir uns die am Ende von Kapitel 1<sup>400</sup> erläuterte Deutung Mous des buddhistischen Begriffs der »Gegebenheit« (*fǎ* 法, *dharma*) als »Akt der Symbolisierung«, so können wir die Opposition von *fāngfǎ* und *fǎchéng* auch erfassen als die Differenz einer Formalisierung oder *Repräsentation* eines Aktes der Symbolisierung oder Zeichengebrauchs von diesem *Akt* der Symbolisierung, der *Verwendung* des Zeichens selbst. Den Akt selbst bezeichnet Mou auch als die »logische Bedeutung«. Mit diesem Begriff charakterisiert er die »Gesetze des reinen Ordnungsprinzips« (Vernunft, *lǐ* 理), insofern sie *als Gesetze* immer schon konkret und universal<sup>401</sup> sind. Ihnen stellt Mou die »Abstraktheit« und »Allgemeinheit« der extensionalen Sätze oder propositionalen Funktionen entgegen.<sup>402</sup> Ganz grundsätzlich verwirft Mou alle Versuche, die Logik im Rückgriff auf das *Logische* zu definieren, etwa durch einen Verweis auf die logischen Sätze oder Gegenstände. Dabei handelt es sich seines Erachtens offensichtlich um eine Forderung nach dem Beweisgrund, da solche Ansätze den zu definierenden Gegenstand in der vermeintlichen Begründung bereits voraussetzen.<sup>403</sup> Die

<sup>396</sup> Dem Verhältnis von Sein und Denken widmet Mou das Kap. 11 des ersten Buches der *Norm der Logik*, MSZXSQJ 11, S. 137–143.

<sup>397</sup> Hierfür führt Mou die engl. Glosse »logos« an, vgl. *Norm der Logik*, MSZXSQJ 11, S. 97.

<sup>398</sup> *Norm der Logik*, MSZXSQJ 11, S. 97.

<sup>399</sup> Die entsprechenden Ausführungen finden sich in Kap. 5 der *Norm der Logik*, MSZXSQJ 11, S. 53–56. Vgl. oben 2.3.3 »Die Logik als das *a priori* Legislative der Gesetze der Form«, S. 123–117.

<sup>400</sup> Vgl. oben S. 94ff.

<sup>401</sup> *Jùtǐ* 具體 »konkret«, *pǔbiàn* 普遍 »universal«. Mou verwendet hier die engl. Glossen »concrete« und »universal«. Vgl. *Norm der Logik*, MSZXSQJ 11, S. 37.

<sup>402</sup> *Chōuxiàng* 抽象 »abstrakt«, *yībān* 一般 »allgemein«. Hierfür führt Mou engl. »abstract« bzw. »general« an. Vgl. *Norm der Logik*, MSZXSQJ 11, S. 37.

<sup>403</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MSZXSQJ 11, S. 85.

Möglichkeit einer Axiomatisierung dessen, was er als Logik versteht, hält Mou Zongsan für nicht durchführbar, die Logik damit für *more geometrico* nicht konstruierbar. Suche man in einer Art kartesischer Meditation nach einem letzten, unbezweifelbaren und absolut wahren Satz, so müsse dieser erstens aus sich selbst und unabhängig von allem, was er einschliesst, in seiner Wahrheit evident sein. Zweitens müssen alle anderen wahren Sätze aus diesem Axiom abgeleitet werden können, wobei auch die Erkenntnis der Wahrheit der Ableitungen nicht über die Analyse, sondern über die Einsicht erfolge. Damit aber müssten Mous Auffassung nach zwei Arten der Einsicht von Wahrheit behauptet werden, die eine betreffend die Wahrheit der Axiome, die andere im Hinblick auf die Wahrheit der einzelnen Ableitungsschritte. Wäre aber die Einsicht in die Axiome nicht zu unterscheiden von der Einsicht in die notwendige Verbindung von Prämisse und Konklusion, so liesse sich die Wahrheit des Grundsatzes nicht unterscheiden von der Gültigkeit des Schlusses. Bleibt aber dieser Unterschied derart in der Schwebe, so fällt Mou zufolge die absolute Wahrheit des ersten Prinzips genauso wie das gesamte daraus abgeleitete System wahrer Sätze. Daher muss eine Einsicht in die Wahrheit des Grundes eines Satzes unterschieden sein von derjenigen in die Wahrheit des Satzes selbst. Ist dies nicht gegeben, so lassen sich die Axiome nicht von den abgeleiteten Theoremen unterscheiden. Mou zieht nun aber in Zweifel, dass es eine solche, rein logisch begründbare Unterscheidung zwischen einer Einsicht in die notwendige Wahrheit von Axiomen zum einen und derjenigen in die notwendige Gültigkeit von Schlüssen zum anderen gibt. Damit ist aber auch die Vorstellung abzulehnen, es könne ausgehend von universalen Grundsätzen, die ihrem Inhalt nach *logisch* selbstevident seien, auf alle anderen wahren Sätze geschlossen werden. Mou zufolge kann die Logik nur die Frage des *Schliessens* verhandeln, während die Frage der inhaltlichen Wahrheit von Sätzen ein erkenntnistheoretisches Problem darstellt und daher letztlich empirischen Charakters ist. Wir erkennen hier in einem gewissen Sinne Mous immer wiederkehrende Unterscheidung zwischen intensional (inhaltlich) und extensional (formal, über Zusammenhänge) vermittelten Elementen der Erkenntnis wieder.<sup>404</sup>

### 3.2 Vernunftgesetze<sup>405</sup> und die Notwendigkeit in der Logik<sup>406</sup>

Seinen Ausgang nimmt Mous Versuch eines Nachweises, dass die Logik von den Gesetzen des vernünftigen Denkens zu handeln habe, von der Widerlegung einer Behauptung Jin Yuelins, der Gegenstand der Logik sei wesentlich die Notwendigkeit, weshalb es sich bei ihren Bestandteilen nicht zwingend um Sätze handeln müsse. Diese Aussage Jins ist zu lesen vor dem Hintergrund der auf Wittgenstein zurückgehenden Feststellung, dass alle zusammengesetzten Sätze als Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen bestimmt werden können. Wittgenstein hatte mit seinen Wahrheitswerttafeln gezeigt, dass sämtliche überhaupt möglichen Satzverknüpfungen als Ausdruck von Wahrheitswertkombinationen darstellbar sind: So weist etwa der Junktor »und« lediglich die Verknüpfung zweier wahrer Elementarsätze (WW) als wahr aus, alle anderen aber als falsch: Ihr Ausdruck ist damit WFFF. Die Verknüpfung »oder« dagegen macht zusätzlich die Verknüpfungen WF und FW wahr, weshalb ihr Ausdruck WWWF lautet. Da die Elementarsätze, wie der Ausdruck schon sagt, *elementar* und damit nicht weiter zerlegbar sind, unterscheidet sich diese Betrachtungsweise des Satzes von derjenigen der aristotelischen Logik, die den Satz stets als Zusammensetzung von Subjekt und Prädikat betrachtet (als Kombination subsentenzialer Elemente also). Damit ist ein Satz im Wittgensteinschen Sinne eines Elementarsatzes nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit einem Satz, verstanden vor dem Hintergrund des auf dem

<sup>404</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 87–89.

<sup>405</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, Kap. 2, bes. S. 15–19.

<sup>406</sup> Zum Begriff der Notwendigkeit vgl. *Norm der Logik*, MSZXSQJ 11, S. 20–23, 221–224.

Urteil gründenden Satzbegriffes der klassischen Logik (der nicht in die Aussagen-, sondern in die Prädikatenlogik gehört). Hieraus schliesst Jin, dass die von Wittgenstein aufgezeigten Verknüpfungen von Wahrheitswerten prinzipiell anhand jeder binären Unterscheidung aufgezeigt werden können, dass also die Elemente der Logik nicht notwendigerweise Sätze sind. Die Wahrheitswerte, die der Aufzeigung aller überhaupt möglichen Wahrheitswertverhältnisse dienen, sind willkürlich gesetzt und könnten ebenso gut rein numerisch, etwa anhand der Ziffern 0 und 1 aufgezeigt werden. Mit welchen Zeichen auch immer die binäre Unterscheidung ausgedrückt wird, es werden sich bei einer Verbindung von  $n$  Elementen stets dieselben  $2^n$  Verknüpfungsmöglichkeiten ergeben. Deshalb handelt die Logik gemäss Jin Yuelin nicht eigentlich von Sätzen, sondern von der Notwendigkeit (von Verknüpfungen)<sup>407</sup>.

Gegen diese Auffassung argumentiert Mou, dass die Logik deshalb Elementarsätze als Grundbausteine benötige, weil sie ein System der Ableitung von *Wahrheitswertbeziehungen* sei. Dass es die Logik mit Wahrheitswerten zu tun haben muss, führt Mou darauf zurück, dass sie nicht mit einer blossen Kombinatorik gleichzusetzen ist, sondern dass sie mit der Aufzeigung der Gesetze des Denkens befasst ist. Als Ausdruck des Denkens aber sind Sätze Mou zufolge »subjektiv« und »gehören zum Ich«. Dies gelte genauso für das Verhältnis der Sätze untereinander, das sich somit grundsätzlich von einer Relation zwischen Gegenständen unterscheide. Sätze repräsentieren für Mou Einstellungen oder Haltungen »in bezug auf die Aussenwelt«. Erst dadurch werden sie überhaupt wahrheitsfähig. Da Mou nun die dichotome Operation von Bejahung und Verneinung als Denkfunktion betrachtet, entstehen seiner Auffassung nach auch die Werte Wahr und Falsch zunächst als Projektionen des Denkens. Sätze dagegen stehen seiner Ansicht nach für Gedanken, die auf Sachverhalte verweisen; die Wahrheit bringt den Umstand zum Ausdruck, ob diese Gedanken in bezug auf die Sachverhalte für zutreffend gehalten werden oder nicht.<sup>408</sup> Die einzig wahrheitsfähigen Elemente überhaupt sind aus diesem Grunde Sätze oder Propositionen. Sie sind damit auch die elementaren Bestandteile der Logik. Wenn die Logik von den Zusammenhängen zwischen Wahr und Falsch handeln soll, der Frage also, welche Übergänge zwischen wahrheitsdefiniten Sätzen gültig sind, so rührt der Umstand, dass ihre Grundbestandteile Elementarsätze sind demnach nicht bloss aus Erwägungen der Nützlichkeit oder Einfachheit.<sup>409</sup> Da die Logik indessen lediglich von der *Möglichkeit* der Verknüpfungen zwischen wahrheitsdefiniten Sätzen handelt, ist es für die Aufzeigung der entsprechenden Verknüpfungsregeln unerheblich, ob diese Elementarsätze material wahr sind, ob es also tatsächlich einen Sachverhalt gibt, auf den sie zutreffen. Deshalb sind die Sätze in der Logik, obwohl Wahrheitsfunktionen der Wahrheitswerte von Elementarsätzen, völlig gehalt- oder farblos.<sup>410</sup> Sie sagen nichts aus.<sup>411</sup> Jede Aussage wird Mou zufolge subjektiv, in bezug auf eine bestimmte in der Erscheinung gegenwärtige Tatsache geäussert. Davon aber, worüber ein Satz eine Aussage trifft, muss in der Diskussion der Logik vollständig abstrahiert werden, so dass als ihr Gegenstand einzig die Satzformen übrigbleiben. Diese drücken keine empirischen Inhalte mehr aus, sondern sie *explizieren* lediglich die *Vernunftgesetze* (*biāodá lizé* 表達理則), die ihrerseits der eigentliche *Gegenstand der Logik* sind.<sup>412</sup>

<sup>407</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 17f.

<sup>408</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 18.

<sup>409</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 19.

<sup>410</sup> Wörtl. *wú sècǎi* 無色彩. Dieser Ausdruck scheint auf zwei Quellen zurückzuverweisen: einerseits Wittgensteins Begriff der »Farbe« oder »Färbigkeit« in *Tractatus* 2.0131, 2.0251, andererseits auf den aus der buddhistischen Epistemologie stammenden Begriff *sè* 色, wörtl. »Farbe«, für Skrt. *rūpa* »Form«, womit die Gegenstände des Wahrnehmungssinnes bezeichnet werden, alternativ für das allgemeinere, da nicht nur auf den Sehsinn bezogene *jìng* 境.

<sup>411</sup> *Wú suǒ jiǎng* 無所講. Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 18.

<sup>412</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 20.

Diese Vernunftgesetze aber lassen sich Mou zufolge mit dem von Jin Yuelin vorgebrachten Begriff der Notwendigkeit nicht erfassen. Mit der Form der Tautologie, auf die er dabei verweise, lassen sich zwar Mou zufolge alle (aussagenlogischen) formalen Systeme ihrem inneren Aufbau nach als notwendig erweisen, ist doch ein Satz genau dann tautologisch wahr (also notwendig), wenn sämtliche Wahrheitswertverknüpfungen seiner Elementarsätze ihn wahr machen. Damit aber ist dieser Begriff Mou zufolge bloss eine *syntaktische Bestimmung* dieses Satzes. Aussagenlogische Systeme werden wohl aus logischen Ableitungen gewonnen, besitzen mithin die Eigenschaft, *logisch* zu sein. Dies bedeutet aber Mou zufolge keineswegs, dass sie aufgrund ihrer logischen Verfasstheit auch eigentlich *Logiken* sind. Die Notwendigkeit im Sinne tautologischer Wahrheit ist daher zwar eine Eigenschaft aller aussagenlogischen Systeme, doch sie kann keineswegs als der eigentliche Gegenstand der Logik als solcher gelten.

Mou stellt der Tautologie einen alternativen Begriff der Notwendigkeit entgegen: Die Notwendigkeit der Denkgesetze, die er als die Gesetze der Explikation der Vernunft bezeichnet. Sie kommen darin zum Ausdruck, dass sich die Beziehungen zwischen Sätzen als universal und notwendig erweisen. Die logische Explikation der Vernunft im Denken vollzieht sich in einer Abfolge von Schlüssen, wobei ein Schluss Ausdruck eines Vernunftgesetzes und daher nicht bloss notwendig ist im Sinne der syntaktisch definierten Alternativlosigkeit einer Tautologie.<sup>413</sup> Mou spricht vom Gegensatz einer Notwendigkeit im Sinne einer Tautologie und einer Notwendigkeit des Schliessens (er verwendet die englischen Glossen *tautology* und *necessity*). Wohl zeige die tautologische Formel  $\leq p \vee \sim p$ , dass alle Werte von  $p$  möglich, die Formel selbst also immer wahr sei. Die Logik aber handle von etwas anderem, nämlich von jener Art Gesetzmässigkeit des Denkens, welche beispielsweise im Syllogismusprinzip » $p \supset q \therefore q \supset r \therefore p \supset r$ « zum Ausdruck gebracht sei. Der logische Schluss zeigt eine notwendige Beziehung zwischen Prämisse und Konklusion auf. Damit sind es die Schlussgesetze, welche die geordnete und prinzipiell endlose Explikation des Denkens darstellen. Erst in diesem Voranschreiten ist der wesentliche Aspekt des Denkens *als Vorgang* eingeholt. Mou zeigt auf, dass dieses Gesetz mithilfe der Definition der Implikation sehr wohl als tautologisch wahr aufgezeigt werden kann, dass es aber durch diese Transformation sein wesentliches Merkmal verliert, nämlich ein Gesetz des Schliessens zum Ausdruck zu bringen. Daraus schliesst Mou, dass die Tautologie wohl eine notwendige Eigenschaft<sup>414</sup> logischer Gesetze ist, doch dass sie nicht deren Wesen ausmacht. Sie ist die notwendige, nicht aber die hinreichende Bedingung eines Vernunftgesetzes.<sup>415</sup> Demnach definiert zwar  $\sim p \vee q$  die Implikation über die Wahrheitswertäquivalenz, doch der wesentliche Charakter der Implikationsbeziehung, das »wenn – dann« wird dabei ausgeblendet.<sup>416</sup>

### 3.3 Die Sätze der Logik sind bloss propositionale Funktionen

In Anlehnung an Russells Begriffe der intensionalen und extensionalen Bedeutung von Sätzen führt Mou in der *Norm der Logik* eine Charakterisierung der Sätze der Logik ein, welche diese als »extensional« bestimmt. Im Gegensatz zu eigentlichen Sätzen, die alle eine über ihre Bedeutung (Intension) vermittelte Referenz auf Sachverhalte besitzen sollen, eignet den Sätzen der Logik demnach lediglich eine extensionale Bedeutung: es handelt sich genau genommen nur um propositionale Funktionen, die ausschliesslich bestimmt sind durch die wahren Fälle, die sie zusammenfassen. Mou charakterisiert die extensionalen Sätze als rein äusserlich und gehalt- bzw. farblos.<sup>417</sup> Mous Bestimmung der Intensionalität und

<sup>413</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 22, 221.

<sup>414</sup> Chin. *pinxing* 品性, *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 223.

<sup>415</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 21–23.

<sup>416</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 222.

<sup>417</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 25.

Extensionalität ist zwar von Russell beeinflusst, hebt sich aber zugleich auch von jenem ab. Dies liegt im wesentlichen daran, dass er in der Logik von rein logisch gesetzten, nichtanalysierten Elementarsätzen – er nennt sie in Anlehnung an Ramsey atomare Sätze – ausgeht, und nicht wie Russell von Elementarsätzen, die letztlich material, also durch ihre (empirischen) Wahrheitswerte, bestimmt sind. Alle Sätze, die durch ein subjektives Perzept bestimmt sind, bezeichnet Mou als intensional und somit nicht zur Logik gehörig. Da jede Behauptung eines elementaren Aussagesatzes (eines Wahrnehmungsurteils) auf einen unmittelbar gegenwärtigen Gegenstand Bezug nehmen, sei er immer schon intensional und lasse für sich genommen keine notwendigen Schlüsse zu.<sup>418</sup> Ein gegenstandsbezogener oder realer (*shíjì de* 實際的) Satz ist nach Mous Analyse empirisch und daher intensional bestimmt.

Das Extensionalitätsprinzip, auf das Mou sich hier bezieht, verlangt bei Russell lediglich, dass jeder Satz, der selber kein Elementarsatz ist, eine Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen darstellt, sich also aus Wahrheitswerten von elementaren Sätzen zusammensetzt. Ist dies nicht gegeben, etwa weil ein Satz in einer propositionalen Überzeugung vorkommt, so ist seine Ersetzbarkeit durch wahrheitsäquivalente Ausdrücke nicht garantiert (denn seine Intension ist nicht durch die Referenz auf extensionale Gegenstände vermittelt, womit er gar nicht als wahrer (oder falscher) *Fall* bestimmt ist). Wenn dies nicht gegeben ist, spricht Russell von intensionalen Sätzen. Da aber alle Bedeutungen intensional und subjektiv sind, können lediglich die Wahrheitswerte, die sich nicht mehr auf die Inhalte der Sätze, sondern auf wahre Fälle von Sätzen beziehen, extensional sein. Der Übergang von intensionalen zu extensionalen Sätzen ist somit die Feststellung, dass es mindestens einen wahren Fall der Funktion  $\phi x$  gibt, wenn es einen Gegenstand gibt, der dieser Funktion genügt, beziehungsweise, wenn es einen wahren Elementarsatz  $\phi a$  gibt:  $\phi a \supset (\exists x) \phi x$ . (Die Existenzeinführung.)

Mous Interpretation der Extensionalität unterscheidet hingegen zwischen einer *realen Extension*, die mit der Empirie zusammenhängt, und die nur am Ort des *realen Gegenstandes* des Hier und Jetzt gegeben ist, und einer *logischen Extension*, welche in den Verhältnissen der (rein formal festgelegten) Wahrheitswerte begründet ist, die damit lediglich die Verknüpfung *logischer Gegenstände* bestimmen. Mou versteht die Wahrheitswerte in der Logik als Setzungen von blossen Behelfscharakter, die dazu dienen, die *notwendigen Zusammenhänge* zwischen Sätzen aufzuzeigen. Deshalb ist die Extensionalität hier bezogen auf atomare Sätze, als deren Funktionen sich ein jeder nicht einfache (analysierbare) logische Satz auffassen lässt. Diese atomaren Sätze sind somit rein formale oder logische Entitäten, die jeglichen Wirklichkeitsbezugs entbehren. Die empirische oder faktische Wahrheit von Sätzen spielt in Mous Logik, die er rein formal versteht, keine Rolle. Dieses Problem gehört Mous Auffassung nach vielmehr in den Bereich der Erkenntnislehre.

Da alle intensionalen Sätze Mou gemäss durch ihren Gehalt bestimmt sind, sind sie deshalb wahr, weil ihr Gehalt auf einen Sachverhalt zutrifft. Dagegen sind extensionale Sätze ausschliesslich wahr aufgrund des Umstandes, dass sie aus Sätzen abgeleitet werden können, die als wahr *gesetzt* sind. Ihre Wahrheit tritt nur in den Blick, insofern diese Sätze analysierbar sind als Funktionen von Wahrheitswerten atomarer Sätze (Wittgensteins Elementarsätze). Mit anderen Worten: Die Logik handelt nicht von der Wahrheit selbst, sondern lediglich von den *Wahrheitswertverhältnissen*.<sup>419</sup>

Mit Russell bringt Mou Zongsan den Begriff der Intensionalität mit dem Psychologischen in Verbindung. Da sich nun die Syntax der Sätze der Logik mithilfe der Wahrheitswerte atomarer Sätze als Bausteine unter ausschliesslicher Zuhilfenahme einer einfachen Kombinatorik explizieren lässt, ist sie ihrem inneren Aufbau nach völlig unabhängig von jedweden psychologischen Aspekten. Mit Hinweis auf diesen Umstand

<sup>418</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 26f.

<sup>419</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 25–29.

kritisiert Mou Zongsan zunächst Lewis' modale Logik, denn die modale Kraft betreffe lediglich die Semantik und somit die Psychologie, nicht aber das logische Wesen der Verknüpfung. Die Notwendigkeit im Sinne der Alternativlosigkeit lässt sich auch in nichtmodalen logischen Systemen durch die Tautologie hinreichend bestimmen.<sup>420</sup> In eine ähnliche Richtung geht Mous Kritik am Intuitionismus Brouwers<sup>421</sup>, der mithilfe der letztlich sinnlichen Intuition versuche, die Notwendigkeit der Sätze der Mathematik zu beweisen. Damit aber verkennt er Mou zufolge, dass die Logik, welche im System der extensionalen Sätze ihren Ausdruck finde, an sich je schon öffentlich, universal und objektiv sei, und dass sie damit der Mathematik ein viel solideres Fundament zugrundelege als die bloss subjektive Intuition.<sup>422</sup> Wenn zudem die selbständige Existenz der logischen Bedeutung nicht vorausgesetzt werde, so müsse angenommen werden, dass die Intuition diese Bedeutung nicht nur erkenne, sondern sie vielmehr schaffe. Obwohl wir uns aber zu keinem Zeitpunkt von der sinnlichen Anschaulichkeit lösen können, vermag uns Mous Ansicht nach die Intuition doch niemals eine unabhängige und selbstbefasste Bedeutung zu geben.<sup>423</sup>

### 3.4 Die logische Bedeutung

Obwohl Mou die Sätze der Logik, wie oben geschildert, als extensional auffasst, sollte dies seiner Ansicht nach nicht zur Fehlannahme verleiten, diese extensionale Bedeutung der logischen Sätze für die »logische Bedeutung« selbst zu halten. Extensionale Sätze seien in ihrer Allgemeinheit und Abstraktheit die Voraussetzung des Schliessens. Genau genommen stellen sie Mou zufolge gar keine Sätze, sondern bloss Satzformeln oder Satzmuster (*jūfǎ* 句法) mit veränderlichen und unveränderlichen Argumentstellen dar. Ihre Bedeutung oder Signifikanz (*biǎoyì* 表意) liegt dabei ganz in den Unveränderlichen, den Regeln der Sprache, die Mou mit Husserls Begriff der »sinngibenden Funktion« in Verbindung bringt, ohne dies weiter zu kommentieren.<sup>424</sup> Die extensionalen Sätze, für die Mou Zongsan den Ausdruck propositionale Funktionen vorzieht, sind Mou zufolge nun lediglich die *Werkzeuge* zum Ausdruck der Vernunftgesetze, welche letztere als Manifestationen der Logik selbst erst die eigentliche logische Bedeutung ausmachen. Die logische Bedeutung ist also nicht in den propositionalen Funktionen ausgedrückt, sondern sie spiegelt sich in deren Zusammenhängen. Sie zeigt sich in jener Art von Wissen, dem gemäss wir aus »M ist P« und »S ist M« schliessen, dass »S ist P«. Das Vermögen zur Einsicht in diese Ordnung ist dem Menschen Mous Auffassung zufolge seinem Wesen nach gegeben. Erkenntnis und Verständnis der Bedeutung dieser Ordnung gründen seines Erachtens daher auf »reiner Intuition« und »reinem Verstand«<sup>425</sup>. Die logische Bedeutung vollendet sich im Erweis dessen, was Mou als »reines Ordnungsprinzip« oder »reine Vernunft« (*chúnlǐ* 純理) bezeichnet. Die logische Bedeutung ist damit »konkret« und »universal«, denn sie ist zugleich Akt und Norm, Setzung und Gesetz. Während die anderen Wissenschaften als Verbände von Sätzen gelten können, besteht die

<sup>420</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 29.

<sup>421</sup> Eine erste Auseinandersetzung mit dem Intuitionismus Brouwers, der auch die erste ausführliche Darstellung der Grundlagen von Kants Epistemologie folgt, findet sich in »Logik und dialektische Logik« von 1934 (MZSXSQJ 25, S. 94f; S. 100–103). Weitere Ausführungen zum Intuitionismus finden sich 1943 in Mous Rezension von Russells *An Inquiry into Meaning and Truth*. Hier verkehrt sich die ursprünglich ablehnende Haltung gegenüber Brouwer in ihr Gegenteil. Die positive Einschätzung des Intuitionismus mag damit zusammenhängen, dass Mou in dieser Zeit an der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* schreibt, in der er anerkennt, dass auch die reine Anschauung Teil der apriorischen Struktur des Subjekts und damit nicht bloss empirischer Natur ist. Vgl. »Eine Rezension zu Russells *Bedeutung und Wahrheit*«, MZSXSQJ 17, S. 171.

<sup>422</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 31f.

<sup>423</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 33–35.

<sup>424</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 35f.

<sup>425</sup> Hierfür verwendet Mou die englischen Glossen »pure intuition« und »pure understanding«, *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 36f.

Logik selbst nicht aus Sätzen, sondern sie zeigt die blosse »Anordnung der Gesetze Vernunft« auf. Da diese Gesetze selbst keine Bedeutung im Sinne eines symbolischen Verweises tragen, bedeuten sie nur, insofern sie die reine Vernunft in ihrer normativen Wirkung vergegenwärtigen. Diese »Vernunftgesetze« sind die universale und öffentliche Grundlage der Möglichkeit allen Denkens und Argumentierens, und damit auch der Bildung jeglicher Sätze mit intensionaler Bedeutung.<sup>426</sup> Erfasst werden diese Vernunftgesetze in der Reflexion des Denkens auf sich selbst, weshalb sie, in Mous Worten, zur inneren Welt des Subjekts und nicht zur äusseren Welt der Gegenstände gehören. Sie äussern sich im Denken, sind anders als das »Sein« inhaltlich unbestimmt.<sup>427</sup> Begründet liegt die logische Bedeutung Mou zufolge daher erstens in der *Dialektik des Denkens*, die sich zunächst im Grundprinzip der *Dichotomie* widerspiegelt. Hieraus lassen sich die drei grundlegenden Denkgesetze genauso explizieren wie die Funktionen der Negation, der Disjunktion sowie der Implikation: Die ersten beiden, Negation und Disjunktion, ermöglichen die Ersetzung und somit Auswahl von Sätzen, letztere, die Implikation, die Errichtung von Schlüssen zwischen Sätzen. Da die logische Bedeutung erst in der Durchführung von Schlüssen aufscheinen kann, erweist sich das *Schliessen selbst* als deren zweite Grundlage:

Aus dem Prinzip der Dichotomie können wir die Werte Wahr und Falsch und schliesslich die Verhältnisse zwischen ihnen gewinnen. Aus der Implikationsbeziehung können wir die Verknüpfungen zwischen den verschiedenen Wahrheitswertverhältnissen erkennen, [...]. Die logische Bedeutung wird also auf der Grundlage der Verhältnisse der Werte Wahr und Falsch und deren Verknüpfungen aufgestellt. Wenn das Prinzip der Dichotomie Bedeutung hat, so haben auch die aus ihm gewonnenen Wahrheitswertverhältnisse eine Bedeutung; wenn die Implikationsrelation Bedeutung hat, so haben auch die Verknüpfungen dieser Wahrheitswertverhältnisse ihre Bedeutung. Diese Bedeutungen werden allesamt als logische Bedeutungen bezeichnet. Daher bedeutet die Frage nach der Grundlage der logischen Bedeutung die Frage danach, wie diese gebildet wird. Worin zeigt sich diese logische Bedeutung? Wir sagen, dass der Schluss sie zum Vorschein bringt.<sup>428</sup>

Mou schreibt somit die Erzeugung der Wahrheitswerte Wahr und Falsch dem Denken selbst zu. Sie sind lediglich die Stellvertreter für die beiden fundamentalen Qualitäten, die ein Satz aufgrund des Dichotomieprinzips erhalten kann. Die Verhältnisse dieser beiden Werte wiederum können in der Matrixmethode zur Anwendung gelangen, um die möglichen Verknüpfungen (Junktoren) überhaupt zwischen Sätzen zu definieren. Wenn Mou sagt, die logische Bedeutung ergebe sich aus der Art und Weise ihrer Bildung, so verweist er darauf, dass sie sich widerspiegelt in den durch unterschiedliche Wahrheitswertverbindungen von atomaren Sätzen herbeigeführten Wahrheitswertfunktionen (also Satzverbindungen). Vergegenwärtigt werden diese Modi der Verknüpfung (Junktoren) jedoch immer erst im konkreten Übergang von einer Wahrheitswertfunktion zur nächsten, im Schluss von einem Satz auf einen anderen (einer Wahrheitswertfunktion auf eine andere).

Das Grundprinzip der Dichotomie führt Mou auch ins Feld als Argument dafür, dass die zweiwertige Logik den Standard und damit das Fundament aller anderen Logiken bilde. Die beiden Elemente der zweiwertigen Logik, die Werte Wahr und Falsch, sind nicht willkürlich gewählt, sondern sie widerspiegeln Mou zufolge unmittelbar die dichotome Ein- und Ausschlussfunktion der Vernunft. Da das zweiwertige System die kleinstmögliche Zahl von

<sup>426</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 47.

<sup>427</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 38.

<sup>428</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 39: »由二分原則，我們可以得出真假值，並可以得出真假值之間關係之連帶關係，可以使它們一個跟一個，都能成立。邏輯意義即憑藉真假值之關係及其連帶關係而成立。如果二分原則是有意義的，則由二分所得之真假關係也是有意義的；如果函蘊關係是有意義的，則真假關係之間的連帶關係也是有意義的。這些意義都叫作邏輯意義。所以，問邏輯意義的根據，即是問它們怎樣成立。«



Grundbegriffen ansetzt, gelten für Mou in diesem Falle nicht nur (molekulare) Sätze, Satzverknüpfungen also, die mithilfe dieser Grundbegriffe abgeleitet werden können, als notwendig, sondern, wenngleich in einem anderen, nicht systemimmanenten Sinne, auch die Grundbegriffe selbst.<sup>429</sup>

### 3.4.1 Die Wahrheitswerte Wahr und Falsch sind die Voraussetzung der Wahrscheinlichkeitslehre, nicht deren Spezialfall

Mou Zongsan stellt sich in der *Norm der Logik* gegen eine Reihe von zeitgenössischen Auffassungen über die Logik. Erwähnung findet beispielsweise Hans Reichenbachs Wahrscheinlichkeitslehre, der gegenüber Mou grösste Wertschätzung äussert.<sup>430</sup> Sein Einwand richtet sich gegen Reichenbachs Behauptung, die Werte Wahr und Falsch der traditionellen Logik seien im Rahmen einer Wahrscheinlichkeitslehre aufzulösen und zu definieren als der maximale beziehungsweise minimale Wahrscheinlichkeitswert. Diese Ansicht verkenne den grundlegenden Unterschied zwischen dem Wahrheitsbegriff der klassischen Logik, der aus der Dichotomie hervorgehe, und einem Wahrheitsbegriff, der von empirischen Sätzen, etwa im Rahmen einer Wissenschaft, ausgehe. Mou ist der Auffassung, der logische, auf der Dichotomie gründende, Wahrheitsbegriff sei die Voraussetzung für den empirischen Begriff einer materialen Wahrheit in Russells Sinn. Erst durch die Aufrechnung der materialen Wahrheit oder Falschheit empirischer (Einzel-)Sätze ergeben sich seiner Auffassung nach in einem dritten Schritt zuallererst zwei Summen, deren Verhältnis die Wahrscheinlichkeit des Eintreffens eines weiteren wahren Falles einer propositionalen Funktion angeben könne. Die Möglichkeit dieses Verfahrens gründet aber Mou zufolge vollständig im herkömmlichen zweiwertigen Wahrheitsbegriff, den er auf die logische Funktion der Dichotomie zurückführt. Die Bestimmung eines Wertes für die Wahrscheinlichkeit des Eintretens einer bestimmten Proposition setzt die Aufrechnung einzelner, bisher vorgekommener Elementarsätze (Tokens dieser Proposition) voraus, die damit als Fälle einer zugehörigen propositionalen Funktion interpretiert werden. Wohl ist dabei entscheidend, dass eine Bedingung genannt ist, unter welcher das Eintreten eines Falles einer propositionalen Funktion vorausgesagt wird, denn erst dies schafft die Möglichkeit, auch jene Fälle in die Berechnung einzubeziehen, in denen der prognostizierte Satz unter der angegebenen Kondition *nicht* eintraf. Nun ergibt sich die Wahrscheinlichkeit als Verhältnis der Summen der unter dieser Bedingung (formal: der Wahrheit eines Vordersatzes oder einer Konjunktion von Vordersätzen) eingetroffenen wahren und falschen Fälle einer propositionalen Funktion. Für die prognostizierten Sätze selbst jedoch gelte, da es sich um faktische Sätze handelt, das logische Prinzip der Dichotomie unverändert, denn sie sind als entweder wahr oder aber falsch zu bestimmen, um überhaupt in die Aufsummierung eingehen zu können, die die Voraussetzung für die Bestimmung des Verhältnisses ist, welches im Wahrscheinlichkeitswert zum Ausdruck kommt.<sup>431</sup> Das logische Prinzip der Dichotomie ist also konstitutiv für die Herbeiführung der Werte Wahr und Falsch der empirischen Propositionen, die die Voraussetzung für die Interpretierbarkeit einer Logik der Wahrscheinlichkeit sind, und daher nicht als blosse Extremfälle in der Wahrscheinlichkeitslehre aufgehen können. Mit anderen Worten: Die Angebbbarkeit eines Wahrscheinlichkeitswertes setzt die Gültigkeit der Dichotomie von Wahr und Falsch auf der grundlegenden Ebene der faktischen Sätze voraus. Ausserdem ist der Wahrscheinlichkeitswert eine induktiv gewonnene Bestimmung der *propositionalen Funktion*, der etwas über deren Verhältnis zu anderen propositionalen Funktionen aussagt: Für die prognostizierte *Proposition* gilt nach wie vor, dass sie entweder wahr oder falsch sein wird.

<sup>429</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 218.

<sup>430</sup> *Norm der Logik*, Mou, MZXSQJ 11, S. 109

<sup>431</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, 112f.

### 3.4.2 Die Logik ist nicht gleichzusetzen mit den Formalismen zu ihrem Ausdruck

Mou Zongsan wendet sich desgleichen gegen Versuche, die verschiedenen logischen Systeme als gleichwertig zu behandeln. Auch die Auffassung, der zufolge ein logisches System lediglich immanent, durch die Konsistenz und Widerspruchsfreiheit seiner Sätze, als notwendig ausgewiesen sei, lehnt er ab. Diese Vorstellung schreibt Mou einem pragmatistischen Logikverständnis zu, das lediglich den Aspekt der Anwendung in den Vordergrund rücke. Mou führt hier Ansätze an, die zweiwertige Logik weiterzuentwickeln und durch die Formulierung drei- oder mehrwertiger Logiken zu verallgemeinern. Mou versucht, entsprechende Ansätze als irrelevant auszuweisen für die Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Logik.<sup>432</sup> In der Theorie der Mathematik sieht Mou das pragmatistische Denken am augenfälligsten bei den Formalisten vertreten, deren Grundannahmen er zunächst anführt:

1. die Bedeutung der gesamten Mathematik und Logik beruht ausschliesslich auf Konventionen des Zeichengebrauchs;
2. die Mathematik und Logik stellen lediglich Ableitungen mittels willkürlich bestimmter Regeln dar, deren einziges Kriterium in ihrer Konsistenz und Widerspruchsfreiheit besteht;
3. Mathematik und Logik bestehen aus bedeutungslosen Formeln und Symbolen. Die Formeln leiten sich demnach aus willkürlich gewählten Regeln ab und sind frei von jeder empirischen Bedeutung. Ebenso entbehren auch die Symbole jeden Bedeutungsgehaltes.

Gegen den ersten Punkt führt Mou ins Feld, dass die Konventionalität des Zeichengebrauchs lediglich eine Eigenschaft der *Mittel* zur Explizierung der reinen Vernunft darstelle, die reine Vernunft an sich aber gar nicht betreffe. Denselben Einwand erhebt er auch gegen das Argument der Willkürlichkeit der Regeln und deren freier Auswahl.<sup>433</sup> Der Formalismus unterschläge den Unterschied zwischen der Logik an sich und einer »Logik zum Gebrauch«.<sup>434</sup> An einer anderen Stelle unterstreicht Mou sein Argument mit der Feststellung, dass die Willkürlichkeit in der Wahl der Ausgangsregeln und Symbole sich gerade der Nichtwillkürlichkeit der Gesetzmässigkeiten selbst verdanke, deren Darstellung sie dienen.

Den dritten Punkt, die Behauptung der (empirischen) Sinnlosigkeit der logischen und mathematischen Gegenstände, erkennt Mou dagegen an. Sowohl die Logik als auch die Mathematik gelten Mou als notwendige Ableitungen an sich bedeutungsloser Formeln und Symbole.<sup>435</sup> Daher besitzen diese Formeln und Symbole Mou zufolge lediglich eine logische, also eine »systemimmanente« Bedeutung. Jede systemexterne, also intensionale, Bedeutung gehe ihnen indes ab: Sie dienen zur Darstellung von *Zusammenhängen*, nicht von Inhalten. Eine mit dieser Einschätzung weitgehend übereinstimmende Beurteilung des Formalismus hatte Mou bereits in seinem Aufsatz »Logik und dialektische Logik« von 1934 vorgestellt.<sup>436</sup>

### 3.4.3 Logik ist nicht gleich Syntax

Die Auffassung, der zufolge die Logik lediglich die Lehre von den Zusammenhängen zwischen Sätzen sei, und die Mou mit dem Wiener Kreis im allgemeinen und mit Carnap im besonderen in Verbindung bringt, lehnt er jedoch ebenfalls ab. Die »Syntaktisierung« der Logik setzt Mous Ansicht nach den *logischen Charakter* des Satzgebrauchs mit der Logik selbst gleich. Wenngleich die Logik aber auf die Syntax angewiesen ist, fällt sie demnach doch nicht mit dieser ineins. Die logische Syntax betrifft nicht die Bedeutung von Sätzen und

<sup>432</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 115.

<sup>433</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 116.

<sup>434</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 104.

<sup>435</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 117.

<sup>436</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 103–106.

Wörtern, sondern bloss ihre Form und Ordnung. Sie entspricht somit dem, was Mou als die systemimmanente Bedeutung logischer Systeme bezeichnet, die er extensionalen Sätzen beziehungsweise propositionalen Funktionen zuschreibt.<sup>437</sup> Sowohl Carnaps Ansicht, die exakten Verfahren der Logik bestünden lediglich aus sprachlichen Verfahren und gründeten keineswegs auf Urteilen oder Gedanken, als auch seine daraus resultierende Gleichsetzung der Logik mit der logischen Syntax als der Gesamtheit aller Bildungs- und Umformungsregeln, lehnt Mou ab. Dem Eingeständnis der Unentbehrlichkeit der syntaktischen Mittel für den Ausdruck der Logik setzt Mou die Feststellung gegenüber, dass den syntaktischen Regeln selbst jede Notwendigkeit abgehe, so dass es schwierig sei, sich eine *logische Bedeutung* solcher auf die Syntax beschränkter Regeln vorzustellen. Eine Darstellung der Ordnung der syntaktischen Regeln lasse sich zwar äusserst systematisch gestalten, doch es handle sich letzten Endes dennoch bloss um eine *logische Ausformulierung* einer Syntax, nicht um die Logik selbst. »Im Hintergrund aber wird implizit und unbewusst je schon eine Logik angenommen, durch deren Gebrauch die Syntax überhaupt erst beschrieben werden kann.«<sup>438</sup> Daher verlangt Mou, dass es im Zusammenhang mit einer Erörterung der Logik jene Vernunft anzuerkennen gelte, welche die Syntagmen in ihrer Regularität herbeizuführen vermöge. Erst im Vollzug des vernünftigen Denkens gewannen die Satzmuster ihre normative Wirksamkeit und zeigten sich in ihren Zusammenhängen. Da aber durch die Fixierung auf die Sprache die Frage nach der Vernunft völlig aus dem Blick geraten sei, falle das Augenmerk der meisten zeitgenössischen Logiker nunmehr auf die syntaktischen Regeln, während die Gesetze der Vernunft dagegen gänzlich unbeachtet bleiben. Damit wird Mou zufolge der Ort der Logik in die Erfahrung verlegt, womit ihr aber jener Standard abhanden komme, aufgrund dessen Denken und Argumentieren überhaupt erst möglich seien. Das Prinzip des Syllogismus, so behauptet Mou, kann beispielsweise alleine mit syntaktischen Mitteln nicht vollständig erfasst werden. Wenn Carnap die darin vorkommenden Beziehungen gänzlich mit dem Begriff syntaktischer Umformungsregeln einzufangen suche, so blende er die Schliessfunktion einfach aus. »Würden die infolge <dieser syntaktischen Umformungsregeln transformierten Sätze> nicht durch eine Schliessfunktion der Vernunft zusammengehalten, so vermöchten wir tatsächlich gar nicht zu erkennen, weshalb jene Beziehungen zwischen den Sätzen [die der Schluss aufzeigt, R.S.] notwendig sind. Woraus sollten dann aber die Umformungsregeln hervorgehen, wie zu Regeln werden, die diese Beziehungen regieren?«<sup>439,440</sup>

### 3.5 Die Selbständigkeit der Logik

#### 3.5.1 Die Logik als »Taktung« (zé 則) des Stroms kognitiven Erlebens (yìshí shēnghuó 意識生活)

Im zehnten Kapitel seiner *Norm der Logik* verortet Mou seine Logikauffassung in einem nicht nur terminologisch von der buddhistischen Nur-Bewusstseinslehre geprägten Kontext. Mou stellt zu Beginn seiner Ausführungen fest, der Fluss menschlicher Kognition sei stets auf die Gegenstände der Umwelt bezogen. Mit diesen bleibe der Mensch in einem unaufhaltsamen und vielgestaltigen Strom vereint, der sich in den verschiedenartigen Gegenständen des kognitiven Erlebens manifestiere. Mou verwendet hier für den Akt der Bezugnahme des Bewusstseins auf die (intensionalen) Gegenstände (xiāng 相) der Aussenwelt (jìng 境) den

<sup>437</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 123.

<sup>438</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 124: »背後於不自覺中已假定了一個邏輯, 復以之形容句法, [...]«

<sup>439</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 125: »如果沒有理性的推理作用充沛於其後, 則吾實不知那個關係何以必須如此. 而所謂轉成規律又自何而來, 又因何而成其為規律以管轄那個關係?«

<sup>440</sup> Carnap hat 1943 eine vollständige Formalisierung der Logik unternommen, die Mou in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* lobend erwähnt, vgl. oben S. 126.

buddhistischen Begriff »yuán« 緣. Dieser steht für die Inbezugsetzung eines kognitiven Vermögens *néng* 能 (ähnlich dem erkenntnistheoretischen Subjekt) mit seinem Gegenstand *suǒ* 所 (dem epistemologischen Objekt). Für »Erkennen« steht im Chinesischen *yì shí* 意識, also Denken und Wahrnehmen<sup>441</sup>, womit auf die ersten sieben Bewusstseinsstufen des *yogācāra* Bezug genommen wird, die allesamt intentional im Sinne von »gegenstandsbezogen« sind. Auch das Bild des Stromes selbst scheint direkt auf ein Bild zu verweisen, das Vasubandhu in den *Trimśikā* verwendet. Es steht dort für die Vorgängigkeit des Bewusstseinsprozesses, in dem sich Gegenstände herausbilden und wieder auflösen, genau wie Wirbel im Wasser unvermittelt entstehen und ebenso schnell wieder vergehen. Die Strudel im Wasser stehen metaphorisch für die Unterscheidungsmerkmale im Bewusstsein, welche die Illusion von Dingen hervorrufen, deren Wechsel (*xiāngzhuǎn* 相轉) als der Kern der Wirklichkeit gilt, verweist er doch auf die karmischen *Zusammenhänge*.

An diese Vorstellung eines voranstürzenden Stromes knüpft Mous Diskussion der Denkgesetze an, wenn er über sie sagt, sie seien diesem Fließen immanent und treten darin offen zutage. Mou bezeichnet diese Gesetze für den Fortgang des Denkstromes als notwendig: »Wenn ich etwa zuerst sage ›alle Menschen sind sterblich‹, und weiter, ›Konfuzius ist ein Mensch‹, so kann ich selbstverständlich sagen ›Konfuzius ist sterblich‹. Die Schritte des Schliessens, die dieser Strom des erkennenden Denkens offenlegt, sind universale und notwendige Gesetze, die diesem Fluss des erkennenden Denkens in seinem Voranschreiten eignen.«<sup>442</sup> Diese *Vernunftgesetze* (*lǐzé* 理則) sind Mous Auffassung nach nun der Gegenstand, von dem die Logik handelt. Dass der Denkfluss sich fortwährend »seitlich verzweigt« und sich im Wahrnehmungsfeld (*jìng* 境) als »Mensch«, »sterblich« oder »Konfuzius« vergegenständlicht (*nínggù* 凝固), bleibt für die Diskussion der Gesetze des Denkens an sich unerheblich: Die Gegenstände des Denkens (*yìshí xiāng* 意識相) sind für die Logik als innere Gesetzmässigkeit des Denkstromes völlig belanglos,<sup>443</sup> da sie diesem stets von aussen gegeben und damit unwesentlich sind. Wichtig sind nicht die Inhalte einzelner von Mou als propositional aufgefasster, gegenstandsbezogener Gedankenmomente, sondern die Regularitäten ihres Zusammenhangs. Aus diesem Grunde sind Mou zufolge die Vernunftgesetze, die das Denken in seinem inneren Aufbau gliedern, wohl die Bedingungen der Möglichkeit des Denkflusses, innerhalb dessen sich der Bezug auf die äusseren Gegenstände vollzieht, nicht aber der Möglichkeit dieser Gegenstände selbst.<sup>444</sup> Da das ordnende Prinzip der Logik den Grund für die Möglichkeit sämtlicher Denkvorgänge bereitstellt, mit den Aussendungen indessen in keinem unmittelbaren Bezug steht, kann gemäss Mou als sicher gelten, dass es seiner inneren Gesetzmässigkeit nach der Referenz auf die Aussenwelt gar nicht bedarf und somit völlig in sich selbst ruht. »Es entsteht [...] nicht in Abhängigkeit von den Aussendungen (oder: durch den Bezug auf die A., *yuán* 緣, Anm. R.S.), sondern es zeigt sich in Abhängigkeit vom auf die Aussenwelt gerichteten Denken, wird also aufgrund dieses Denkstromes offenbar.«<sup>445</sup> In der Erkenntnis dieses Prinzips der Logik erweist sich der Mensch Mou zufolge als Vernunftwesen, denn nun versteht er die Logik als Ausdruck der in sich selbst gründenden Vernunft, die das Wesen und den Grund seiner

<sup>441</sup> Der Ausdruck kann auch für das siebente Bewusstsein, *manovijñāna* oder Denkerkennen, stehen, das die Bewusstseinsvorgänge zusammenfasst und als die seinen erkennt. Auch diese Deutung wäre hier vermutlich denkbar, doch scheint mir aufgrund der Betonung des Bezuges auf die »Aussendungen« eher die koordinierte Interpretation »Denken« und »Wahrnehmen« angebracht, denn genau diese beiden Prozesse sind es, die eine Beziehung zwischen dem »Innen« und dem »Aussen« erzeugen.

<sup>442</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 128: »譬如吾先說凡人有死, 再說孔子是人, 則吾自然可說孔子有死. 此種意識思維流所呈現之推理步驟, 便是意識思維流進行時所必具之必然理則、公共理則.«

<sup>443</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 128.

<sup>444</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, ebd.

<sup>445</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 130: »邏輯之理 [...] 決不緣外境而成 [...] 不由外境而成, 但緣對於外境之思維而顯, 即由此思維流而昭示.«

denkenden Welt- und Selbsterfahrung ausmacht. Da aber die Logik sich in den Vernunftgesetzen manifestiert, kann es letztlich nur *eine* Logik geben, denn die Legislation der Vernunft erfolgt stets in der – singulären – Gegenwart des denkenden Vollzugs.<sup>446</sup>

### 3.5.2 Die Zirkularität der Logik

Aus den obigen Ausführungen geht hervor, dass Mou die Logik aus dem »Inneren« der Vorgängigkeit des Denkens, nicht aus dem »Äusseren« der Gegenstände heraus zu erklären versucht. Seiner Ansicht nach fungiert sie als jene »tragende Stütze«, die alles Denken und Erkennen möglich macht. Das Prinzip der Logik bestimmt er daher als eine »Gegebenheit mit Anleitungsvermögen« (*néngzhǔfǎ* 能主法), nicht als »Gegebenheit im Sinne eines erzeugten Gegenstandes« (*suǒzuòfǎ* 所作法). Es eignet dem Denken *a priori*, geht daraus nicht *a posteriori* hervor. »Es verdinglicht die Erfahrung, ohne von der Erfahrung zum Ding gemacht zu werden«, leitet also die Prozesse gegenstandsbezogenen Denkens, ohne dass es selbst je zu dessen Gegenstand werden könnte.<sup>447</sup> Das Prinzip der Logik gilt Mou wesentlich als eine automatische Schlussfolge<sup>448</sup>, die sich in ihrer Tätigkeit fortlaufend weiter expliziert.<sup>449</sup> In seiner *Idealität* verweist es auf diese vom Erkenntnisprozess losgelöste Schlussfolge, während es in seiner *Realität* den Grund der Möglichkeit des gegenstandsbezogenen Denkens trägt. Unter dem Aspekt seiner Idealität ist es somit ein »konstitutives Prinzip«, oder auch »Bauprinzip« – nämlich der rein formalen Systeme und Gegenstände der Logik und Mathematik; unter dem Aspekt seiner Realität dagegen handelt es sich um ein »regulatives« oder »Leitprinzip«.<sup>450</sup> Wegen des rein formalen Charakters der Logik kann diese kein apriorisches »Wissen« sein, sondern lediglich ein apriorisches Prinzip. Da sie die Grundlage der Möglichkeit allen Denkens ist, ist sie in allem Denken auch je schon wirksam. Daher gibt es eine Zirkularität um ein »logisches Zentrum« herum, denn nichts vermag über den Bereich der Logik hinauszugehen.<sup>451</sup> In aller Rede über Logik ist die Logik bereits zur Anwendung gebracht. Daher kann die Logik selbst nicht zu einem Gegenstand des Denkens in dem Sinne werden, wie dies für empirische Objekte möglich ist, sondern sie kann lediglich in der Selbstreflexion im Denken offenbar werden.<sup>452</sup>

## 3.6 Die formale Deduktion der logischen Begriffe

### 3.6.1 Die Wahrheitswertsysteme: Mou Zongsans Aussagenlogik

Das zweite Buch der *Norm der Logik* ist der Entwicklung der Grundbegriffe der Aussagenlogik gewidmet. Diese werden gewonnen ausgehend von »atomaren« oder »elementaren« Sätzen, die rein formal sind, und daher als »unanalysierte« unterschieden werden von den empirischen »unanalysierbaren« Sätzen, welche Russells Elementarsätzen entsprechen.<sup>453</sup> Atomare Sätze sind nur negativ definiert, nämlich dadurch, dass sie keine Sätze zu Bestandteilen haben.<sup>454</sup> Obwohl sie wahrheitsdefinit sind, interessiert in der Logik nicht die Frage ihrer empirischen Wahrheit, sondern von Belang sind lediglich die

<sup>446</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 130.

<sup>447</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 132: »邏輯之理為先驗，不為後驗；為物驗，而不物於驗（即物經驗而不物於經驗）。« Mit dieser Formulierung spielt Mou offensichtlich auf die »Äusseren Kapitel« des *Zhuangzi* an, wo Zhuangzi in Kapitel 20.1 (»Von Wäldern und Bäumen«) sagt, wer im Dao weile, »behandle die Dinge als Dinge, ohne von ihnen wie ein Ding behandelt zu werden（物物而不物於物）.«

<sup>448</sup> Chin. *chóudù* 籌度, wörtl. »Rechnen«, »raticinatio«.

<sup>449</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 133.

<sup>450</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 133.

<sup>451</sup> Vgl. auch *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 275f.

<sup>452</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 134f.

<sup>453</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 157.

<sup>454</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 158.

Wahrheitswertverhältnisse, die mit ihrer Hilfe dargestellt werden können. Die aus atomaren Sätzen zusammengesetzten molekularen Sätze haben im Gegensatz zu ersteren sehr wohl eine Bedeutung, die sich ergibt aus den Verhältnissen der Wahrheitswerte jener atomaren Sätze, aus denen sie bestehen. Molekulare Sätze zeigen daher allesamt eine logische Struktur, die Mou als »Emanation des Ordnungsprinzips« (*lǐ de liúzhù* 理的流注) bezeichnet.<sup>455</sup> Obwohl die Molekularsätze Gesetze der Struktur aufzeigen, lehnt Mou eine Charakterisierung der Logik als eine Lehre der Struktur ab, die er als zu allgemein verwirft.

Die Beziehungen zwischen Sätzen bestimmt Mou als erstens »gedanklich« (*sī* 思) und zweitens apriorisch. Notwendige Bedingungen logischer Satzverhältnisse nennt Mou zunächst nur zwei, nämlich Negation und Disjunktion, die beide wiederum auf das Prinzip der Dichotomie zurückverweisen. Seinen Terminus für den Begriff der Bedingung (*tiáojiàn* 條件) bezieht Mou in diesem Kontext auf den Ausdruck *yǎnsuànjiàn* 演算件 für »Operator«, mit dem er den Wortbildungsbestandteil »jiàn« teilt. Die Bedingungen sind demnach »undefinierbare Operatoren«. Die aus den Wahrheitswertverhältnissen darstellbaren Satzverknüpfungen sind das Ergebnis einer automatischen Kombinatorik. Sie hängen weder von der Erfahrung, noch von ihrer Erzeugung durch Menschenhand ab.<sup>456</sup> Die Systeme, die sich mittels der Kombinatorik der Wahrheitswerte ableiten lassen, bezeichnet Mou als Wahrheitswertsysteme. Diesen Ausdruck wählt er als Titel für das zweite Buch der *Norm der Logik*. Er unterscheidet hierbei zwischen einem *horizontalen* und einem *vertikalen* System. Das horizontale ist bestimmt durch die notwendigen Bedingungen der Negation und der Disjunktion. Das vertikale System gründet auf der notwendigen Bedingung der Implikation, welche die Voraussetzung des Schliessens bildet.<sup>457</sup> Schliesslich formuliert Mou auf der Basis des vertikalen Systems die Grundprinzipien des Schliessens.

### 3.6.1.2 Exkurse

#### 3.6.1.2.1 Zur Negation

Die Negation kann nach Mous Auffassung unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: Erstens erscheint sie in der Gegenüberstellung von Begriffen (*míngchèng* 名稱) und Klassen; zweitens als Denkakt der Verneinung. Im ersten Fall wird sie auf der Ebene des Gegenständlichen betrachtet und auf Entitäten (*yǒu* 有) bezogen, im zweiten dagegen tritt sie als rein gedanklicher Akt in Erscheinung. Diesen Denkakt weist Mou dabei als fundamental, die gegenübergestellten Gegenstände als daraus abgeleitet aus.<sup>458</sup> Diese Unterscheidung widerspiegelt sich in der Satzposition, an der die Negation erscheint. In ihrer Grundfunktion erscheint die Verneinung vor dem Prädikatterm, in ihrer abgeleiteten Funktion dagegen vor dem Subjektterm<sup>459</sup>, und zwar genau genommen als Bestandteil desselben. Der Subjektterm aber steht Mou zufolge für Gegenstände (*tǐ* 體), weshalb der dort erscheinende Begriff eine Klasse von Gegenständen repräsentiert. Die Opposition zweier Gegenstandsklassen p und nicht-p kann dabei konsistent sein und führt nicht zwingend zum Widerspruch. Da beide Klassen auf Gegenstände verweisen (wenngleich im einen Falle nur indirekt, über die Verneinung eines Zuordnungskriteriums), besteht kein Grund zur Annahme, die Verringerung der einen Klasse führe automatisch zur Vermehrung der anderen (die beiden Klassen bildeten also zwei komplementäre Teilmengen der Gesamtmenge aller Gegenstände).

Steht die Negation indessen vor dem Prädikatterm (ohne dessen Bestandteil zu sein), so führt sie Mou zufolge immer zu einem Widerspruch. Denn die Zuschreibungen »ist p« und

<sup>455</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 160.

<sup>456</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 178.

<sup>457</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 236.

<sup>458</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 161.

<sup>459</sup> Mou anerkennt indessen, dass die Negation in seiner Ansicht nach abgeleiteten (auf einen Begriff statt auf einen Satz bezogenen) Sinne auch im Prädikatterm erscheinen kann. Vgl. unten, S. 145.

»ist nicht p« zum selben Gegenstand widersprechen einander. An dieser Stelle spricht Mou vom Ausdruck einer *Negationsfunktion*. Als solche verweist die Negation vor dem Prädikat auf nichts, ist nicht Teil eines referierenden Ausdrucks, und unterscheidet sich somit fundamental von der Negation als Teil einer Gegenstandsklasse nicht-p im Subjektterm (und selbstverständlich auch *im* Prädikatterm).

Die geläufige Behauptung, zwischen zwei Klassen p und nicht-p könne ein Widerspruch bestehen, wenn p und nicht-p geschlossen und vollständig seien, bezeichnet Mou als falsch: Der Widerspruch besteht nämlich keinesfalls zwischen den Klassen p und nicht-p, die sich *ausschliessen*. Vielmehr erweist sich die Behauptung einer Kontravalenz wie  $(x) px \approx \sim px$  (für alle x, entweder p von x, oder nicht p von x) als gleichbedeutend mit dem *ausgeschlossenen* Widerspruch:  $\sim(\exists x) px \cdot \sim px$  (es gibt kein x, so dass p von x und nicht p von x). Der (ausgeschlossene) Widerspruch bzw. die Kontravalenz bestehen nun offensichtlich nicht zwischen Gegenstandsklassen, sondern zwischen Sätzen. Die Verneinung vor dem Prädikatterm bezeichnet Mou daher als »gedanklich«, denn sie sei nicht unmittelbar auf Entitäten bezogen. Es handelt sich vielmehr um den Ausdruck einer Denkfunktion: »Die logischen Relationen sind die Vernunftgesetze der Offenbarwerdung des Denkens selbst. Sie sind vollständig und unabhängig, ohne jeden Bezug auf die Gegenstände des Denkens«. <sup>460</sup>

Die Verneinung hängt implizit an der Bejahung und konstituiert gemeinsam mit dieser die Bipolarität der Denkfunktionen. Sich gegenseitig ausschliessend, bilden Bejahung und Verneinung die Grundlage für die »Disjunktion«, die Auswahl – mindestens – eines von zweien. Alle Vernunftgesetze können aus der Verknüpfung von Negation und Disjunktion abgeleitet werden. Die Disjunktion ist somit eine notwendige Bedingung logischer Beziehungen, im Verbund mit der Negation ist sie notwendig und hinreichend. <sup>461</sup> Von Gesetzen lässt sich Mou zufolge nur in Bezug auf Zusammenhänge <sup>462</sup> sprechen, weshalb in Absehung vom systematisch aufgebauten »Denken« auch nicht von logischen Gesetzen gesprochen werden könne. <sup>463</sup>

### 3.6.1.2.2 Implikation und Schluss

Mou Zongsan stellt in einem Anhang zum zweiten Buch der *Norm der Logik* eine Diskussion der Implikation vor. Dabei bezieht er sich auf die Kritik von Lewis und anderen an der Definition der Implikation in den *Principia Mathematica*, die, obwohl als Grundlage des Schliessens bestimmt, nicht unmittelbar zum Schluss überführe. Da in der Wahrheitswertimplikation auch die Wahrheitswertkombination FW zulässig ist, also falscher Vordersatz und wahrer Hintersatz, überführt die Implikation nicht immer in einen Schluss (denn das Schlussprinzip lautet ja, »was immer von einem *wahren* Satz impliziert ist, ist wahr«): Aus  $p \supset q \cdot \sim p$  lässt sich also kein Schluss ziehen, da q sowohl wahr als auch falsch sein könnte. Als Ausweg schlägt Lewis vor, die Implikation mit Hilfe der (wahrheitsäquivalenten) Konjunktion zu definieren:  $\sim(p \cdot \sim q)$ , wobei er den modalen Operator  $\Diamond$  »möglich« einführt, den er für die Definition der Implikation verwendet, die dann lautet:  $\sim\Diamond(p \cdot \sim q)$  »es ist unmöglich, dass p und nicht q«, was er symbolisiert als  $p \succ q$  und als »strenge Implikation« bezeichnet. Zu lesen ist  $p \succ q$  als »q ist aus p ableitbar«. Mou erwähnt als weiteren Versuch einer Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Implikation und Schluss Moores Begriff der Folgerung, der zu interpretieren ist als »aus p folgt q« bzw. »q

<sup>460</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 162: »邏輯關係就是「思」本身顯發之理則，圓滿自足，毫無雜然。«

<sup>461</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 163.

<sup>462</sup> Mou verwendet hierfür den Ausdruck *xìtǒng* 系統, was andernorts als »System« zu übertragen ist. Da er aber an anderer Stelle für die logischen Gesetze eine *systemexterne* Geltung in Anspruch nimmt, in Opposition zu den Repräsentationen oder Formalisierungen derselben, denen nur *systemimmanente* Geltung zukommt, scheint mir diese Übersetzung hier nicht angebracht, da sie sich offensichtlich nicht mit Mous Behauptung einer *systemexternen* Gültigkeit von logischen Regeln vereinbaren liesse.

<sup>463</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 165.

kann aus p gefolgert werden«. Mou zeigt, dass dieser Vorschlag Moores letztlich auf eine Äquivalenz zurückführt, und somit für das Problem der Implikation nicht von Belang ist.<sup>464</sup> Mou Zongsan ist bemüht um den Nachweis, dass Russells Bestimmung der Implikation durch die Wahrheitswertverbindungen WW, FF und FW die einzig sinnvolle Interpretation der Implikation im Kontext eines Wahrheitswertsystems ist, und dass gerade die Zulassung der Kombination FW für die Implikation essentiell ist. Er versucht diesen Nachweis im Zusammenhang mit den direkten Schlüssen der aristotelischen Logik aufzuzeigen. Der Schluss vom Ganzen auf den Teil, vom universalen Satz auf den partikulären Satz gleicher Qualität, von A nach I, ist darin als das Grundprinzip des Schliessens, das *dictum de omni et nullo* verstanden worden. Es geht also hier in der Tat darum, dass der Vordersatz den Nachsatz *einschliesst*. Entsprechend setzt Mou zunächst den Vordersatz mit dem A, den Hintersatz mit dem I gleich. Er zeigt nun, dass aus der Falschheit des universalen Satzes »alle X sind Y« nicht geschlossen werden kann, dass auch falsch ist, dass »einige X sind Y«. Vielmehr ist diese Möglichkeit eines wahren Vordersatzes und eines falschen Hintersatzes für das Verhältnis der Implikation kennzeichnend. Da es möglich ist, dass der universale Satz nur deshalb nicht wahr ist, weil ein einziger partikulärer Satz falsch ist, ist klar, dass es auch dann wahre partikuläre Sätze geben kann, wenn der universale Satz falsch ist: Diesen Punkt bezeichnet Mou als »Essenz« der Implikationsrelation. Soll sie nun in eine Wahrheitsfunktion übersetzt werden, so sei klar, dass auch die Wahrheitswertkombination FW für die Definition der Implikation als wahr gelten müsse, selbst wenn nun nicht mehr von quantifizierten Sätzen ausgegangen werde. Jede Lösung, welche die Möglichkeit FW ausschliesst, führt dagegen in eine Äquivalenz über und verfehlt damit notwendig den Kern der Implikation.<sup>465</sup> Lewis' Berücksichtigung der modalen Kraft bezeichnet Mou Zongsan an anderer Stelle als Einbezug eines intensionalen Aspekts, der nicht in eine extensional definierte formale Logik gehöre.<sup>466</sup>

### 3.7 Das qualitativ-quantitative System der *Norm der Logik*: Mous Prädikatenlogik

Das dritte Buch der *Norm der Logik* ist der Verallgemeinerung und dem Schliessen gewidmet. Im ersten Teil thematisiert Mou die extensionale Struktur propositionaler Funktionen. Diese ist seiner Auffassung nach zuständig für das quantitative Verhältnis von Teil und Ganzem, das in der vollständigen und partiellen Variation zum Ausdruck kommt und die Grundlage des Schliessens bildet. Da die Logik ausschliesslich mit der *Struktur der Extensionalität* befasst ist, braucht sie die Frage des Übergangs zwischen Elementarsätzen, die unmittelbar auf Perzepte bezogen sind, nicht zu behandeln. Somit stellt sich in ihrem Rahmen auch die Frage nach der Verallgemeinerung (Existenzeinführung) im induktiven Schluss nicht. Mou fragt nun aber danach, wie induktives und deduktives Schliessen miteinander zusammenhängen. Dabei betont er den rein logischen Charakter deduktiven Schliessens, das er als prinzipiell zirkulär bezeichnet. Zu einem Fehlschluss kann ein Zirkel Mou zufolge erst dann führen, wenn die Deduktion<sup>467</sup> im Verbund mit der Induktion zur Durchführung gelangt. Dies geschieht durch die Umwandlung eines intensionalen in einen extensionalen Satz, einem Schritt, der in der formalen Logik als Existenzeinführung bezeichnet wird. Dabei werden die rein formalen Ableitungsstrukturen der logischen Sätze zur Erkenntnis von Zusammenhängen zwischen empirischen Begriffen verwandt.

<sup>464</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, 221–223.

<sup>465</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 303ff.

<sup>466</sup> Vgl. o. 3.3, S. 137.

<sup>467</sup> Diesen Unterschied erfasst Mou auch terminologisch: das rein logische deduktive Schliessen nennt er »tuīlǐ 推理« oder »tuīduàn 推斷«, die Deduktion als mit der Induktion verbundene Methode bezeichnet er als »yǎnyì 演繹«.



### 3.7.1 Verallgemeinerung und Extensionalität

Zu Beginn behandelt Mou die Verallgemeinerung von Sätzen. Er führt hier die Begriffe des Individuums, des beliebigen Gegenstands (*rènhé* 任何) sowie der partiellen und vollständigen Variation ein. Das Individuum versteht er dabei als das Argument von Elementarsätzen, Sätze, die sich bei Mou, in Anlehnung an Russell, auf eine Wahrnehmung (ein Perzept) beziehen. Derartige Sätze über Individuen gehören aber Mous Auffassung nach nicht zu den eigentlichen Gegenständen der Logik, denn die Subjekte oder Argumente logischer Sätze sind für Mou stets echte Veränderliche oder »beliebige Einzelne« (*rènhégè* 任何個, »x-beliebige«). Die Idee des »x-Beliebigen« betrachtet er als die Grundlage der (quantifizierten) Sätze in der Logik, die somit eigentlich keine Sätze, sondern propositionale Funktionen sind. Sie hält Mou für einen rein logischen Begriff, der die Voraussetzung dafür ist, dass die Logik die Vernunftgesetze (*lǐzé* 理則) auszudrücken vermag. Als Werkzeuge genau hierfür dienen die propositionalen Funktionen. Sie brauchen lediglich die *Form* von Sätzen beizubehalten, während für sie die Gegenstände, über welche die empirischen Sätze etwas aussagen (*chénnshù* 陳述) ohne jede Relevanz sind. Aus diesem Grund müssten wir mit Mou sagen, dass ein Begriff wie »Aussagenlogik« verfehlt ist, da der Gegenstand, den diese behandelt, die möglichen Verknüpfungen von Sätzen, gerade ohne jeden Bezug auf empirische Propositionen, also Aussagen, auskommt. Das »x-Beliebige« ist rein logischer Natur und daher Bestandteil des Denkens, aus dessen Verallgemeinerungsfunktion (*tuànchéng* 彖成) es hervorgeht. Mou spricht von einer Schematisierungsfunktion des Denkens, die vom konkreten Singulären zum Universalen führt. Die Verallgemeinerung ausgehend von einem Elementarsatz, die Umwandlung eines konkreten individuellen Argumentes in ein »x-Beliebiges« ist die Grundlage der vollständigen und partiellen Variation. Dass dies selbstverständlich nicht derart zu interpretieren ist, dass im »x-Beliebigen« eine »Gesamtheit« (*quántǐ* 全體) impliziert ist, stellt Mou umgehend klar.<sup>468</sup> Die Verallgemeinerung ist Mous Ansicht nach nicht Teil des logischen Systems selbst, sondern sie behandelt vielmehr die Frage, wie die Anwendung der formalen Gesetze der Logik auf empirische Inhalte übertragbar ist. Sie ist somit verknüpft mit dem Problem des induktiven Schlusses ausgehend vom konkreten Einzelnen (von dem der Elementarsatz handelt).

### 3.7.2 Universale und partikuläre Aussage, Extensionalisierung und Existenz

Die Begriffe »vollständige« beziehungsweise »partielle Variation« verwendet Mou als Synonyme für »universaler« und »partikulärer Satz«. Letztere betrachtet er als die beiden Grundformen quantifizierter Sätze, die gebildet werden durch die erwähnte Schematisierungsfunktion im Denken. Während er »Elementarsätze« als Individuensätze bezeichnet (die auf empirische Gegenstände referieren), verweisen vollständige und partielle Variation als verallgemeinerte Sätze (generalised propositions) auf x-Beliebige (und damit logische Gegenstände). Somit handelt es sich bei der Verallgemeinerungsfunktion (*tuīgài zuòyòng* 推概作用) um eine gedankliche Schematisierung, aus der die Quantifizierung von Sätzen hervorgeht. Sämtliche Schlüsse zwischen verallgemeinerten Sätzen erfolgen aufgrund ebendieser quantitativen Bestimmungen. Wie beim Begriff des »x-Beliebigen« handelt es sich auch bei der »vollständigen« und »partiellen« Variation um Denkfunktionen, denen ausserhalb des Denkens keine Existenz zukommt. Mou bezeichnet sie deshalb mit den Begriffen der *Principia Mathematica* als unvollständige Symbole (incomplete symbols).<sup>469</sup>

Die vollständige Variation ist die Bestimmung der x (der beliebigen Einzelnen) als unendlich zahlreich, die partielle deren Festlegung als endlich. Um den Begriff der partiellen Variation nicht mit der Existenz in Verbindung bringen zu müssen, schlägt Mou eine

<sup>468</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 347.

<sup>469</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 349.

Darstellung der partiellen Variation als »begrenzt« vor, also  $(\exists x) \phi x$  statt  $(\forall x) \phi x$ . Während die vollständige Variation immer, also für alle Fälle von  $x$ , wahr ist, ist die partielle Variation lediglich manchmal wahr, also für einen Teil der Fälle.<sup>470</sup> Mou vermeidet im Falle der partiellen Variation jeglichen Bezug zur Frage der (faktischen) Existenz des Subjekts, denn dieses Problem hat seiner Ansicht nach nichts zu tun mit der Frage der Universalität, um die es hier geht. Denn wenn man aufgrund der Annahme, dass einige  $x$  das  $\phi x$  erfüllen, eine Verallgemeinerung durchführt und schreibt  $(\exists x) \phi x$ , so erfolgt dies keinesfalls aufgrund einer Untersuchung empirischer Fakten. »Daher müssen wir auch nicht weiter fragen, ob der Satz  $(\exists x) \phi x$  aufgrund der Existenz dieses  $x$  in der Welt wahr sei, aber dann falsch, wenn  $x$  nicht existiert. Denn es handelt sich grundsätzlich nicht um einen empirischen Satz, sondern er zeigt nur die Form der Verallgemeinerungsfunktion unseres Denkens auf.«<sup>471</sup>

Unter einer propositionalen Funktion versteht Mou die Formel eines sprachlichen Satzes, in der mindestens ein veränderliches Argument enthalten ist. Wird dem Argument ein bestimmter Wert verliehen, so wandelt sich die Satzformel (*yǔjùshì* 語句式) in einen wirklichen Satz mit empirisch bestimmtem Wahrheitswert, der als einer der Werte in jener propositionalen Funktion enthalten ist. Die propositionale Funktion bezeichnet Mou auch als ein leeres, also rein formales, Schema (*kōngdòng géshì* 空洞格式).<sup>472</sup> Er unterscheidet vier Typen propositionaler Funktionen: (1) Individuenfunktionen, (2) Funktionen über  $x$ -Beliebige (Einzeldinge), (3) vollständig variierte Funktionen und (4) partiell variierte Funktionen. Jede propositionale Funktion enthält Veränderliche und Konstanten. Während die Satzmuster (Syntagmata) selbst konstant sind, sind deren Argumentstellen veränderlich. In  $\phi x$  ist  $x$  variabel,  $\phi$  dagegen konstant.<sup>473</sup> In der totalen und partiellen Variation kommen Scheinveränderliche (*xiǎnbiàn* 顯變 oder *màosì biànxàng* 貌似變項) vor, deren Aufgabe lediglich darin besteht, die Erstreckung (Quantität, range, collection) der echten Veränderlichen aufzuzeigen. Doch auch die Variation »echter Veränderlicher« fällt in einen Bereich, der bestimmt ist durch die vorangestellte Konstante  $\phi$ , die zugleich den Variationsbereich und den Typus von  $x$  bestimmt.<sup>474</sup>

Nun können propositionale Funktionen wohl so verstanden werden, dass die wirklichen Sätze deren Werte sind. Allerdings fallen sie dann nicht in den eigentlichen Bereich der Logik, so wie Mou sie versteht. Sätze über (empirische) Individuen wie »Konfuzius ist ein Mensch« sind daher für die Logik ohne Belang. Eine Funktion über eine echte Veränderliche steht Mous Ansicht nach für Klassen, eine über zwei und mehr für Relationen. Klassen und Relationen lässt Mou in seinem Logikbuch allerdings unbeachtet, insofern sie empirischen Charakters sind. Auch hier fiel seiner Auffassung zufolge eine ausführliche Untersuchung in den Bereich der Erkenntnislehre, stünde sie doch nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Klärung der rein logischen Struktur des quantitativen Verhältnisses von partieller und universaler Variation, sondern fragte allenfalls nach deren Anwendung auf die Erfahrung. Ein jeder Satz mit Scheinveränderlichen ist eine verallgemeinerte Aussage über »alle« oder »einige« einer Klasse. Dies trifft auch dann zu, wenn es sich um eine Klasse handelt, die tatsächlich gar keine Elemente enthält, wie beispielsweise jene der runden Vierecke. Der entsprechende Begriff kann in gänzlicher Absehung seiner Semantik und seiner faktischen Existenz logisch genauso behandelt werden, wie jeder andere Begriff. Denn wenn der Gesamtheit der »runden Vierecke« eine Eigenschaft beigelegt wird, so gilt dies auch für jede

<sup>470</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 350.

<sup>471</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, ebd.: »所以吾也便不必再問 $(\exists x) \phi x$  這個命題是否因世界內有此  $x$  存在而真, 無此  $x$  存在而假. 因為它原不是經驗命題, 只不過表示吾思想中推概作用的一種形式而已.«

<sup>472</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 352.

<sup>473</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 353.

<sup>474</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 354.

Teilmenge der Elemente der »runden Vierecke«, und zwar völlig unabhängig davon, wie der Begriff des »runden Vierecks« zu interpretieren ist.

Wiederum können für eine propositionale Funktion, die mit  $x$ -beliebigen Individuen wahr ist, auch alle Werte dieser Funktion als wahr bestimmt werden. Kann daher  $\phi y$  als wahr beurteilt werden, so lässt sich daraus  $(x) \phi x$  gewinnen. Dies ist aber Mou zufolge zu unterscheiden von  $\phi y \supset (x) \phi x$ . (Was offensichtlich falsch ist, bedeutet es doch: wenn für einen Gegenstand  $y$  gilt,  $\phi$  von  $y$ , so gilt für alle Gegenstände  $x$ ,  $\phi$  von  $x$ .) Es ist vielmehr eine Umschreibung der Alleinführung: Den Schluss vom Ganzen auf seine Teile (sind alle wahr, so sind auch einige wahr), der nach Russell nicht möglich ist, wenn kein Ding existiere, hält Mou für gültig. Die Schlüsse nach dem Extensionalitätsprinzip, dem *dictum de omni et nullo*, sind stets gültig, ganz unabhängig davon, welcher (ontologische oder epistemologische) Status den quantifizierten Argumenten beigelegt wird. Das Extensionalitätsprinzip lässt sich nun auf jede Klasse anwenden, für die ein Kriterium gegeben ist. Oder anders gesagt: Die Möglichkeit der *logischen* Operation der vollständigen Variation ist damit bereits mit dem intensionalen Gegenstand  $\phi$  gegeben, der als Bestimmungskriterium einer extensionalen Klasse genommen werden kann – ohne Bezug auf die faktische Existenz eines Mitglieds dieser extensionalen Klasse. Mou nimmt diesen fundamentalen Unterschied zwischen seinem und Russells Verständnis der Existenz in der Logik zum Anlass, einige grundlegende Ausführungen zur Frage der Existenz in den *Principia Mathematica* anzuführen. Bei Russell komme dem Begriff der Existenz in drei Zusammenhängen Bedeutung zu: (i) in der partiellen Variation, (ii) in der Theorie der Beschreibungen, (iii) im Kontext des Multiplikations- und Unendlichkeitsaxioms. Was die partielle Variation anlangt, so betrachtet Mou den Quantor »einige  $x$ « als eine Begrenzung von »alle  $x$ « (der vollständigen Variation). »alle  $x$ « weist auf sämtliche beliebigen Elemente  $x$ , »einige  $x$ « dagegen nur auf einen Teil davon. Die Frage aber, ob  $x$  existiert, darf die Logik Mou zufolge nicht interessieren. Der zweite Fall, in dem die Existenz eine gewisse Rolle spielt, betrifft die Beschreibungen von Gegenständen, wo kategorisch etwas über ein Individuum ausgesagt wird. Auch dies fällt nicht in den Kernbereich der Logik, gilt Mou aber als unproblematisch. Der dritte Fall allerdings betrifft die Annahme der Existenz von etwas Nichtbeweisbarem, der Existenz von Relationen im ersten Fall und der Unendlichkeit der Gegenstände des Universums im zweiten. Die Konsequenzen dieses Missverständnisses bezeichnet Mou als schwerwiegend, denn es vermischt seiner Ansicht nach die Ebenen des rein Formalen und des Faktischen. Dass sowohl die Unendlichkeit als auch Matrixfunktionen mit mehreren Argumenten logisch möglich sind, steht ausser Zweifel. Ob ihnen aber in Wirklichkeit eine unendliche Zahl von Gegenständen entspricht, und ob es Relationen tatsächlich gibt, ist eine Frage, die nichts mit der Logik zu tun hat, sondern mit der Erfahrung.

### 3.8 Zusammenfassung von Kapitel 3

Die obigen Ausführungen können nicht mehr sein als eine grobe Skizze der Grundgedanken, welche Mou Zongsan in der *Norm der Logik* entwickelt. Dennoch vermögen sie aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu beleuchten, wie zentral für Mou die Vorstellung der Logik als Bauprinzip des intentionalen Denkens bleibt. Trotz zahlreicher Modifikationen im Detail steht sie in erstaunlicher Kontinuität zu den ersten, von der buddhistischen Dialektik beeinflussten Überlegungen Mous zur Logik. Den Angelpunkt all seiner Gedanken bleibt die Vorstellung der Logik als das Ordnungswirken des vernunftgeleiteten Denkens. Daraus folgt unmittelbar, dass die Logik selbst weder formulier- noch konstruierbar ist, sondern dass sich in der systematischen Darstellung ihrer Struktur in Form logischer Kalküle ihr Ordnungswirken lediglich widerspiegelt, dass also diese formalen Systeme stets auf eine Ebene zurückverweisen, aus der sie sich selber speisen, die sie aber nicht zu erfassen vermögen: die konkrete Wirksamkeit der Vernunft, die Mou auch als Logik an sich

bezeichnet. Ausdruck dieser Überzeugung ist die Auffassung von Logik als dem gesetzgebenden Standard allen Denkens, die Mou in Kontrast stellt zu einem bloss methodischen Verständnis. Damit einher geht weiter die Vorstellung, dass neben der systemimmanenten Notwendigkeit tautologischer Transformationen auch eine *systemexterne Notwendigkeit* der Logik anzunehmen ist, die sich im Schliessen erweist, das sich letztlich der Repräsentation entzieht. Da alles Denken über Logik selbst immer schon logisch verfasst, und daher Ausdruck der Logik ist, ist die Logik grundsätzlich zirkulär aufgebaut. Eine Aussensicht auf sie ist grundsätzlich nicht möglich. Die Logik, wie Mou sie versteht, zeigt sich daher in der Reflexion auf die Denkprozesse selbst, eignet sie allem Denken doch immer schon als dessen inneres Bauprinzip: In der gleichzeitigen Universalität und Konkretheit der Logik offenbart sich daher die logische Bedeutung. Da die Logik ihrem Aufbau nach völlig unabhängig ist von den Gegenständen, auf die das Denken bezogen ist, dessen Ordnung sie trägt, lassen sich alle strukturellen Aspekte der Logik *a priori* und ohne jedweden gegenständlichen Bezug zur Realität gewinnen: Aus diesem Grund sind die Grundbestandteile der Logik inhaltsleere, als wahrheitsdefinit festgelegte atomare Sätze, die Mou aufgrund des Fehlens jeden externen Gegenstandsbezugs als rein ideal gelten. Damit unterscheiden sie sich fundamental von den Elementarsätzen, welche die kleinsten Bausteine unter den empirischen Sätzen darstellen.

Im zweiten und dritten Buch der *Norm der Logik* geht Mou den Versuch an, unter den Prämissen seiner im ersten Buch formulierten Grundsätze die gesamte Logik rein apriorisch zu erläutern. Im zweiten Buch zeigt er in Anlehnung an Wittgensteins und Ramseys Matrixmethode die Grundstruktur logischer Bedeutung als Ausdruck von Wahrheitswertfunktionen. Im Abschnitt über die Prinzipien des Schliessens zeigt er sodann, dass das Schliessen wohl der Instrumente bedarf, die sich mithilfe der Wahrheitswertbeziehungen atomarer Sätze *a priori* als notwendig erweisen lassen, dass es aber über diese hinausweist, da es sich erst in den selber nicht darstellbaren Zusammenhängen zwischen diesen formalen Ausdrucksmitteln spiegelt.

Im dritten Buch wendet sich Mou der Prädikatenlogik zu, wobei er selbst von quantifizierten und qualifizierten Sätzen spricht. Zwar resultieren diese seiner Ansicht nach *de facto* aus Elementarsätzen, sind das Produkt der Verallgemeinerung intensionaler Sätze. Da sich aber die Struktur der verallgemeinerten Sätze *a priori* aus dem quantitativen Verhältnis der Extensionen dieser Sätze ergibt (die von der Definition der Quantoren und deren Verhältnis zueinander abhängt), lassen sich die Zusammenhänge von vollständig und partiell variierten Sätzen ohne Berücksichtigung der empirischen Inhalte der quantifizierten Sätze gewinnen. Weil sich daher Mou in seiner Darstellung auf die rein formalen Verhältnisse zwischen extensionalen Sätzen oder propositionalen Funktionen beschränkt, spricht er nicht von Prädikatenlogik – denn von tatsächlichen Prädikaten ist ja gerade nicht die Rede –, sondern allgemeiner von einer Logik qualitativ und quantitativ bestimmter Sätze (eig. propositionaler Funktionen). Er betont, dass unter dieser Voraussetzung das Verhältnis zwischen universalem und partikulärem Satz die bloss quantitative Relation einer (bloss idealen und daher unendlichen) Gesamtheit und einer in dieser enthaltenen Teilmenge ausdrückt. Auf diesem Prinzip der Extensionalität gründen Mou zufolge die Schlussverhältnisse zwischen den quantifizierten Sätzen. Damit nähert sich Mou aber dem traditionellen syllogistischen Schlussprinzip des *dictum de omni et nullo*, ohne das Schliessen auf Subjekt-Prädikatsätze beschränken zu müssen.

Das vierte Buch, das im Rahmen dieser Arbeit keine Berücksichtigung finden konnte, widmet sich dem Problem einer logischen Grundlegung der Mathematik und versucht im Anschluss an Wittgenstein und Ramsey zu erweisen, dass die Mathematik rein logisch aufgebaut ist und nicht auf den verschiedenen Axiomen gründen muss, die Russell aus seiner empiristischen Herangehensweise in seiner Axiomatisierung der Mathematik annehmen musste. Der letzte Teil dieses vierten Buches bringt schliesslich die Dialektik der reinen

Vernunft Kants in Verbindung mit dem von Xiong Shili geprägten Begriff einer apriorischen, in sich selbst befassten Schlussfolge, die sich im vernünftigen Denken automatisch fortlaufend expliziert.

## 4. Kapitel: Ausblick

### 4.1 Mous Schlussbegriff und seine Bezüge zur Nur-Bewusstseinslehre

Zu Beginn von Kapitel 3.5.1<sup>475</sup> wurde in einem Abriss dargestellt, wie Mou Zongsan seinen Logikbegriff im Kontext einer vom buddhistischen *vijñānavāda* geprägten Epistemologie verortet. Bereits in seinen ersten Ausführungen zur dialektischen Entfaltung des Denkprozesses hatte er die Frage nach den Voraussetzungen des kognitiven Gegenstandsbezugs in den Mittelpunkt seiner Überlegungen gestellt. Da für ihn jeder Gedanke einen Inhalt und ein darauf gerichtetes Bewusstsein einschliesst, und da er, wie oben gezeigt wurde, davon ausgeht, dass dieser Inhalt physisch bedingt und somit Ausdruck der kausalen Wirksamkeit des kosmischen Prozesses ist, kann er schliessen, dass die wechselnden intensionalen Gegenstände, auf die der Gedankenstrom bezogen ist, Ausdruck der Kontinuität seines fortwährenden Realitätsbezugs ist. Wir haben gesehen, dass Mou später diese Vorstellung etwas revidiert, und auch ideale Gegenstände, die wohl nicht kausal verursacht, so doch stets gegenwärtig, und diesem Sinne wirklich (*shí* 實) sind, in diesen Denkprozess einschliesst. Als grundlegendes Merkmal des Denkens erscheint somit sein apriorischer Gegenstandsbezug, der sich darin niederschlägt, dass stets gegenwärtig ist, worauf immer es referiert.

Es lohnt in diesem Zusammenhang ein vergleichender Blick auf die Grundstruktur des buddhistischen Urteils: Dieses wird vorgestellt als ein Prozess, der zwei kodependente Bewusstseinsbestandteile zu einem in sich geschlossenen Ganzen zusammenführt. Diesem entspricht dann gerade die Erfüllung eines sogenannten Gedankenmoments (*niàn* 念 – *kṣana*, vgl. den Ausdruck für Begriff, *gàiniàn* 概念). Das Urteil verbindet ein intentionales Bewusstsein, das als Sehteil (*jiànfèn* 見分 – *darśānabhāga*) bezeichnet wird, mit einem Gegenstandsteil (*xiāngfèn* 相分 – *lakṣānabhāga*). Diese werden begrifflich zusätzlich erfasst in der Opposition eines Elementes, das einen Urteilsakt herbeizuführen vermag (*néngliàng* 能量), also gewissermassen des erkenntnistheoretischen Subjekts, zum einen, zu einem Element, das den Gegenstand oder Inhalt dieses Urteils ausmacht (*suǒliàng* 所量), entsprechend dem epistemologischen Objekt. Durch den Vollzug des Urteils vereinen sich nun Sehteil und Bildteil zu einer Einsicht oder Bezeugung (*zhèng* 證), in welcher der durch das Urteil konstituierte Gedanke in seiner Synthetizität eine sich ihrer selbst gegenwärtige Bewusstseinsseinheit darstellt (korrekte Bezeichnung »Selbstbezeugungsteil«, *zìzhèngfèn* 自證分 – *svasamvittibhāga*). Dieser Teil der »Selbstbezeugung« ist nun nicht mehr gegenstandsbezogen, sondern ruht in sich selbst. In der Terminologie der Urteilslehre wird er als *liàngguǒ* 量果 erfasst, also Urteil als Ergebnis eines Urteilsaktes.<sup>476</sup> Diese äusserst schematische Darstellung mag hier vorerst zu einem deutlicheren Verständnis des Schlussprozesses bei Mou Zongsan beitragen, denn jeder Begriff und somit jedes Urteil gilt ihm als ein in sich geschlossener Bewusstseinsmoment. Wir haben wiederholt ausgeführt, dass Mou aus dem Dichotomieprinzip die Forderung ableitet, den Widerspruch als ein Verhältnis von Sätzen, sprich: Urteilen zu verstehen. Auf diese Weise reguliert die dialektische Logik, deren Ausdruck das Dichotomieprinzip ist, den Gegenstandsbezug des Denkens: Da in bezug auf ein und denselben Gegenstand eine Bedeutungszuschreibung (ein Prädikat) nur entweder

<sup>475</sup> Vgl. oben, S. 141f.

<sup>476</sup> Diese Darstellung gründet im wesentlichen auf Xiong Shilis *Einführung in die Nur-Bewusstseinslehre* von 1923, die auch Mou bekannt gewesen sein dürfte. Vgl. Xiong, 2008, S. 19–23.

wahr oder falsch sein kann, erzwingt die Vernunft die Verwerfung mindestens eines von zwei konträren Urteilen als falsch.

Doch auch der dialektische Prozess des Schliessens, der die Verknüpfung zwischen den einzelnen Begriffen anleitet, erweist sich als Zusammenhang zwischen Sätzen. Hierbei gilt es im Auge zu behalten, dass Mou an dieser Stelle von Begriff im Sinne eines Urteils oder eines Satzes spricht. Vor diesem Hintergrund steht Mous philosophische Rekonstruktion des Ausdrucks für »Dialektik« (*biànzhèngfǎ* 辨證法 oder 辯證法), den er gemäss seiner Wortbildungsbestandteile als »unterscheidend bezeugendes Verfahren der Symbolisierung« deutet. Wenn darin der Wortbildungsbestandteil *zhèng* 證, »Bezeugung«, vorkommt, ist dies sicherlich kein Zufall. Versteht man die Dialektik mit Mou als jenen Vorgang, der den Zusammenhang des gesamten Denkprozesses in seiner Gegenstandsbezogenheit stiftet, so ist es in der Tat durch sie, dass sich der Übergang von einem empirischen Satz zum nächsten als logischer Konnex zeigt. Sie kommt aber deshalb auch immer nur in ihrer Wirkung, der *Kontinuität* des *Denkvorgangs*, zu Bewusstsein, zeigt sich also als Vorgängigkeit des Denkens. Damit aber stiftet sie jenen nichtdarstellbaren Zusammenhang, der die einzelnen Urteile oder Sätze zusammenhält.

Dass Mous Nachdenken über die Logik von Beginn an unter dem starken Einfluss buddhistischer Vorstellungen von der Struktur des Bewusstseins stand, haben die obigen Ausführungen klar zeigen können. Dies bedeutet wohl nicht, dass buddhistisches Gedankengut eins zu eins übernommen worden wäre, doch es zeigt, wie stark es den Denkweg Mou Zongsans von Beginn an mitbestimmt hat. Aus diesem Grund schiene es mir gänzlich unangebracht, die bis ins Terminologische hineinreichende theoretische Nutzbarmachung buddhistischer Vorstellungen als blosser Wortspielerei abzutun. Jede derartige Auffassung verkennt meines Erachtens die bemerkenswerte Konsistenz und begriffliche Komplexität von Mou Zongsans Denkgebäude.

## 4.2 Mous »Vorschlag« zum Problem der Vermittlung intensionaler und extensionaler Gegenstände

### 4.2.1 Gerichtete und ungerichtete Sätze

In der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, die hier nur in ihren Grundzügen in den Blick treten soll, entwickelt Mou Zongsan eine spezifische Vorstellung der Vermittlung intensionaler Gegenstände (*xiāng* 相) und extensionaler Gegenstände (*tǐ* 體). Die intensionalen Gegenstände bezeichnet Mou in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, sofern sie empirisch gegeben sind, auch als Inhalte (*nèiróng* 內容) oder Bedeutungen (*yì* 義). Mous Logikverständnis in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* unterscheidet sich nur unwesentlich von demjenigen, das er in der *Norm der Logik* vorstellt. Allerdings ersetzt er hier den Ausdruck für »logische Bedeutung«. Er spricht jetzt nicht mehr von *luójí yìyì* 邏輯意義, also logischer *Bedeutung*, sondern von logischer *Referenz*, *luójí yìzhǐ* 邏輯意指. Diese Modifikation ist die Folge einer terminologischen Systematisierung, die bereits in der Definition angelegt ist, die Mou in der *Norm der Logik* für die logische Bedeutung gegeben hatte. Da sich diese auf den logischen Akt der Legislation im Denken, den Vollzug des Schliessens bezieht, referiert sie gar nicht auf irgendeinen Gehalt (*yì* 義) sondern vielmehr auf eine »unmittelbare Gegebenheit« (*shí fǎ* 實法), beziehungsweise die Ordnung in ihrer Gegenwärtigkeit im Hier und Jetzt, also den nicht bloss seiner logischen Struktur, sondern auch seinem Dasein nach extensionalen Gegenstand, den Mou bisweilen als *tǐ* 體 bezeichnet. Als sich selbst vergegenwärtigende Setzung (*fǎ chéng* 法成) ist daher die Logik an sich nichts anderes als der Ort, an dem sich Wirksamkeit und Wirklichkeit der Ordnung vergegenwärtigen (*shí tǐ* 實體). Aus diesem Grund ist die logische Bedeutung im Sinne der

*Norm der Logik* eigentlich gar keine Bedeutung, sondern tatsächlich lediglich eine »Referenz«.

Logische Sätze charakterisiert Mou Zongsan in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, vermutlich in Anlehnung an einen Begriff Whiteheads, als *ungerichtet* (*wúxiàng* 無向命題). Diese Charakterisierung scheint mir zusammenzuhängen mit Whiteheads Urteilsbegriff. Dieser geht von der Vorstellung der vektoriellen Natur dessen aus, was Whitehead als Fühlen bezeichnet, und das die positive Prehension von Ereignissen in ihren festen Gestalten anleiten soll. Jedes aktuelle Ereignis besteht Whitehead zufolge aus einem Nexus unterschiedlicher zeitloser Gegenstände. Deren Vergegenwärtigung in ihrer gegenseitigen Verknüpfung bezeichnet er als positive Prehension. Die negative Prehension, die schliesslich ins Urteil überführt, ist die entgegengesetzte Bewegung, welche aus diesen Gegenständen eine Auswahl trifft und somit zur Eindeutigkeit begrifflicher Prehension führt. Die Schaffung von Eindeutigkeit, die sich im Urteil vollzieht, erfolgt damit durch die Ausblendung der meisten im gegenwärtigen Ereignis kopräsenten formalen Gegenstände, weshalb Whitehead sie als negativ charakterisiert. Für diesen Prozess sind neben kausalen immer auch intentionale oder finale Gründe entscheidend. Die Eindeutigkeit des Urteils ist niemals vollständig kausal bestimmt, sondern sie geht aus einem wesentlich gerichteten, und daher in Whiteheads Worten vektoriellen, Prozess der Herbeiführung von Eindeutigkeit hervor. Da dieser auf einen in der gegenwärtigen Wirklichkeit enthaltenen ewigen Gegenstand gerichtet ist, bleibt er stets an die Wahrnehmung zurückgebunden. Mou Zongsan nimmt in seinem Aufsatz zur Wahrnehmung und Erkenntnis von 1937 ausführlich auf Whiteheads Wahrnehmungsbegriff Bezug, weshalb mir dessen Einfluss bei der Formulierung des Gedankens empirischer oder wirklichkeitsbezogener Sätze als »gerichteter« (*yǒuxiàng mìngtí* 有向命題) wahrscheinlich scheint, auch wenn die Referenz nirgends expliziert wird. Ein gerichteter Satz im Sinne Mous ist ein auf einen intensionalen Gegenstand (*xiāng* 相) bezogener und somit empirischer Satz. Der ungerichtete dagegen ist rein logisch und entspricht dem, was Mou in der *Norm der Logik* als »extensionaler Satz« bezeichnet hatte.

#### 4.2.2 Die intuitive Bezeugung des Urteils und das Herabsinken in die subjektlose Schau (*zìwǒ kǎnxiàn* 自我坎陷)

Mou Zongsan entfaltet in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* im Zusammenhang mit dem Dialektikbegriff eine spezifische Vorstellung des Urteilsakts, den er in einer terminologischen Entlehnung aus dem *vijñānavāda*, wohl in Anlehnung an Whitehead, als Erfüllung (*mǎnzhèng* 滿證) bezeichnet. Wie bereits in der *Norm der Logik* skizziert, versteht Mou das Subjekt-Prädikaturteil als die Vermittlung einer Intension mit einem extensionalen Gegenstand. Von Whitehead übernimmt er die Vorstellung der Zusammengesetztheit eines jeden gegenwärtigen Ereignisses aus einer Verknüpfung (Nexus) zeitloser Gegenstände, die er im Sinne der buddhistischen Erkenntnislehre als Unterscheidungsmerkmale oder intensionale Gegenstände deutet. Das Urteil gilt dann als erfüllt, wenn es in bezug auf die zur Auswahl stehenden intensionalen Gegenstände eine Eindeutigkeit herbeigeführt hat. Da eine bewusste Verbindung mit dem anschaulichen Charakter eines intensionalen Gegenstandes nur im Modus der Anschauung stattfinden kann, muss in der Gewahrung eines gegenwärtigen Augenblicks als einer intensional bestimmten Klasse zugehörig die logische Kategorisierungsfunktion, die für die Klasse konstitutiv ist, ausgeblendet werden, und es tritt nur mehr das Unterscheidungskriterium, der *intensionale Gegenstand selbst*, in den Blick. Deshalb bezeichnet Mou die Erfüllung des Urteils auch als die Erfüllung einer Klasse, *mǎnlèi* 滿類. Diesen Schritt der Absehung vom logischen Aspekt der Klasse bezeichnet Mou als »Überschreitung des Verstandes durch den Verstand« (*chāo lǐzhì zhī lǐzhì* 超理智之理智). Der Akt der Inbezugsetzung von intensionalem und extensionalem Gegenstand schliesst also ein vollständiges Eingehen in die Anschauung, einen Sprung von der Ebene des Verstandes

auf jene der Anschauung ein. Diesen Sprung bezeichnet Mou Zongsan an dieser Stelle als »Herabsinken in die subjektlose Schau« (*zìwǒ kǎnxiàn* 自我坎陷), da im Akt der Schau die logische Struktur des erkennenden Subjekts, die für die logische Bildung der Klasse konstitutiv ist, ausgeblendet bleibt. Diesen Begriff wird Mou später in der Diskussion der sogenannten Moralmetaphysik wiederaufnehmen, wo er damit einen Sprung von der Ebene einer »Einsicht in das Wissen um das Gute« (*liángzhī* 良知) oder eines »kosmischen Bewusstseins« (*tiānxīn* 天心) auf die Ebene des »intentionalen Bewusstseins eines Verstandessubjekts« (*rènshí zhī xīn* 認識之心) bezeichnet. Mou Zongsans Analyse der Bewusstseinsprozesse arbeitet demnach mit verschiedenen Stufen von Bewusstheit, die unterschiedlich strukturiert sind und sich in einander verkehren oder umwandeln, und die in Transformationen durchschritten werden sollen: Auch hier klingt vermutlich die Vorstellung des *yogācāra* einer Umwandlung des Bewusstseins an (*zhuǎn xīn* 轉心), die erläutern soll, wie sich ein karmisch bedingtes Bewusstsein in ein absolutes und unbedingtes Bewusstsein transformieren kann.

Das Herabsinken in die subjektlose Schau ist gewissermassen das »Herzstück« der Dialektik Mous. Es ist in einem gewissen Sinne die Synthese der vorausgehenden Beschäftigung mit dem Problem des Urteils, weist aber zugleich den Weg in Richtung der späteren Moralmetaphysik und der dort so zentralen Rolle der Anschauung. Im Rahmen seiner Kosmologie verwendet Mou in der Diskussion der Dialektik die Begriffe »subjektiv«, »objektiv« und »transjektiv« (*zhǔguān* 主觀, *kèguān* 客觀, *tōngguān* 通觀), die meines Erachtens auf die *vijñānavāda*-Begriffe *néngliàng* 能量, *suǒliàng* 所量 beziehungsweise *liàngguǒ* 量果 zu beziehen sind: Der subjektive Anblick steht für die intentionale Selektion aus den intensionalen Gegenständen, der objektive Anblick steht für die ins gegenwärtige Ereignis eingegangenen intensionalen Gegenstände, auf die die Selektion des Subjekts operiert, der transjektive »Durchblick« schliesslich für die Verknüpfung und Synthese beider in einer eindeutigen Vermittlung, und das heisst Vereinigung von intensionalem und extensionalem Gegenstand, durch die das Hier und Jetzt erfüllt wird von *einer* bestimmten festen Gestalt. Aufgrund des steten Wechsels der intensionalen Gegenstände im Hier und Jetzt wird jedoch kein Durchblick letztgültig sein, sondern der dialektische Prozess des Gegenstandsbezugs, oder besser, der Gegenstandsvermittlung, wird sich fortlaufend weiterentfalten.

#### 4.2.3 Bedeutung als Gehalt und die formalen Gegenstände

Bereits in seinem Logikbuch hatte Mou den Begriff der Bedeutung (*yì* 義) auf Intensionen beschränkt, so dass wir den Begriff der »Bedeutung« beim Mou Zongsan der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* bestimmen können als die »intentionale Bezogenheit auf einen intensionalen Gegenstand«. Dabei gilt es im Auge zu behalten, dass Mou die intensionalen Gegenstände spätestens seit der *Norm der Logik* nicht mehr auf empirische oder reale beschränkt, sondern dass darunter auch ideale Gegenstände wie logische Operatoren oder Zahlen fallen können. Wesentlich bleibt ihnen ihre anschauliche Verfasstheit. Wir können aber feststellen, dass in der nichtgerichteten Verwendung von Sätzen der Sinn der intensionalen Gegenstände völlig unabhängig ist von ihrer konkreten Gestalt. Zentral ist lediglich, dass sie unterscheid- und identifizierbar sind, und somit *als Zeichen* unterschieden werden können. Auf welche Weise sie voneinander geschieden sind, ist dagegen völlig unerheblich. Was formale oder ideale Gegenstände ausmacht, ist der Umstand, dass sie allesamt lediglich Zeichen oder Codes sind, die als Anleitungen für bestimmte Verfahren des Umgangs mit Gegenständen stehen. Die idealen Gegenstände zeichnen sich somit gerade dadurch aus, dass ihre konkrete Gestalt mit ihrer Bedeutung, also der Frage, zu welchen Operationen sie anleiten, in einem lediglich zufälligen Verhältnis steht. Die idealen Gegenstände stehen somit nur in einer kontingenten Beziehung zu den Mitteln ihres



Ausdrucks, ja sie sind genau genommen gar keine Gegenstände, sondern bloss Symbole für logische Operationen. Diese Auffassung der Gehaltlosigkeit idealer »Gegenstände« schliesst offenbar an Mou Zongsans anfang der Dreissiger Jahre einsetzende Beschäftigung mit dem Formalismus in der Mathematik an.

#### 4.4 Abschliessendes

Eine grundlegende und weitreichende Innovation von Mous Logikverständnis in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* ist die im Anschluss an die Lektüre von Russells Leibniz-Buch, aber auch an Deweys Differenzierung in existentielle und nicht existentielle Sätze eingeführte Unterscheidung in ontologische und nichtontologische Sätze. Mou übernimmt Leibniz' Gedanken, dass die relationalen Sätze Prädikate eines Subjekts, nämlich eines Bewusstseins sind. Weiter greift Mou Zongsan in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* auf Russells Reduzibilitätssaxiom zurück, denn er hält an den Prinzipien der Atomizität und der Extensionalität fest, die er allerdings unter dem Vorzeichen der Nur-Bewusstseinslehre »mentalistisch« im Sinne eines Atomismus der in sich befassten Bewusstseinsmomente deutet. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die enge Verknüpfung von Mou Zongsans Denken mit der buddhistischen Dialektik und dem *yogācāra* dazu führt, dass er entscheidende Entwicklungen der Philosophie der Sprache und der Logik des Zwanzigsten Jahrhunderts, die er durchaus, zumindest am Rande, registriert, bisweilen gar explizit kritisiert, nicht mitzugehen bereit ist. Weder die mit dem Wiener Kreis eingeläutete »Wende zur Sprache« (*linguistic turn*), noch die pragmatistischen Versuche, die Logik ganz aus ihrem Gebrauch heraus zu verstehen, anerkennt Mou als gültige Wege der Auseinandersetzung mit dem grundsätzlichen *Wesen* der Logik. Für Mou bleibt sie im Denken verwurzelt, und seine Konzentration auf die mentalen Prozesse, die er allerdings nicht psychologisch verstanden haben will, nimmt in den späteren Schriften eher zu denn ab. Etwas überspitzt könnte man daher sagen, dass Mou in einem gewissen Sinne trotz seiner intensiven Auseinandersetzung mit Russell und Whitehead nie in der Philosophie des 20. Jahrhunderts Fuss fasste. Dies zeigt sich vielleicht auch in der zunehmend wichtigeren Rolle, welche die Person Immanuel Kants für sein Denken spielen sollte.



### III. Teil: Logik und Ontologie

#### 1. Kapitel: Mous Beschäftigung mit der aristotelischen Logik

##### 1.1 Einleitende Bemerkungen

Eine erste Bemerkung Mous zur aristotelischen Logik findet sich in seinem Aufsatz »Logik und dialektische Logik« von 1934. Das Problem, das in seinen Publikationen der folgenden Jahre seinen Niederschlag findet, nämlich die Frage nach dem Status des aristotelischen Gegensatzquadrates und der direkten Schlüsse, steht in einem unmittelbaren und inneren Zusammenhang mit der hier zum Ausdruck gebrachten Auffassung.<sup>477</sup> In einem Absatz über Whiteheads und Russells logizistisches Programm der Rückführung der Mathematik auf die Logik unterstreicht Mou, das Verdienst dieser Position bestehe nicht in der Formalisierung der Logik – denn dies sei bereits mit der Notation der Booleschen Algebra geleistet worden – sondern vielmehr in der Erkenntnis der grundsätzlich logischen Verfasstheit der Mathematik. Im Anschluss daran schreibt Mou:

Aber die Objektivität und Absolutheit der Logik hängt keineswegs davon ab, ob sie in Symbolen dargestellt wird. Symbole sind lediglich Darstellungsmittel, und auch Aristoteles bediente sich Symbolen zur Darstellung <der logischen Gesetze>. Die Verschiedenheit der Symbole vermag keinen Unterschied in die Logik einzuführen.<sup>478</sup>

Schon in den Aufsätzen, welche Mou in den kommenden Jahren veröffentlicht, versucht er denn auch zu zeigen, dass sowohl das aristotelische Gegensatzquadrat als auch die direkten Schlüsse rein formal analysiert und unter ausschliesslicher Zuhilfenahme der Prinzipien der Qualität und der Quantität erklärt werden können. Hierbei wird ersteres als Explikation der logischen Grundoperation der Dichotomie verstanden. Damit aber werden sowohl die konkrete Gestalt der aristotelischen Logik, die an die Subjekt-Prädikatstruktur gebunden ist, als auch die ontologischen und epistemologischen Vorstellungen, mit der sie in Verbindung gebracht wird, als für die *Logik* des Aristoteles, das Ordnungsprinzip, das deren Systematik begründet, als unwesentlich ausgewiesen. Mous Einwand gilt hier den Verfechtern der Relationenlogik: Auch in der aristotelischen Logik sind die Symbole nichts weiter als Mittel der Darstellung. Der logische Charakter von Aristoteles' Ausführungen kann aber nicht an der Form des Subjekt-Prädikatsatzes hängen, sondern zeigt sich in den notwendigen Zusammenhängen, deren Ausdruck diese dient. Diese Gedanken entfaltet Mou in ausführlicher Form in seiner ersten Monographie zur Logik, dem 1941 publizierte Werk *Die Norm der Logik*. Der folgende Abschnitt gibt einen kurzen Abriss dieser Ausführungen, welche die grundsätzliche Einstellung Mous zur aristotelischen Logik recht ausführlich auseinandersetzen. Eine Darstellung der Detailuntersuchungen, die Mou in seinen verschiedenen Texten zum Problem der direkten Schlüsse angeht, schliesst daran an. Dies hat zur Folge, dass die chronologische Struktur der hier vorgelegten Darstellung einen Bruch erfährt, und die Elaboriertheit des Standpunktes in *Die Norm der Logik* in einen gewissen Kontrast zu der aufgrund der teils wenig »technischen« Sprache eher unbeholfen wirkenden Ausführungen in den Texten tritt, die Mou ein halbes Jahrzehnt früher verfasst hatte.

<sup>477</sup> Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Mous Diskussion der direkten Schlüsse vgl. unten Kap. 3. »Die Entwicklung von Mous Beschäftigung mit den direkten Schlüssen«, S. 199–244.

<sup>478</sup> »Logische und dialektische Logik«, urspr. in: Zhang Dongsun (Hrsg.) *Debatten zur materialistischen Dialektik* 唯物辯證法論戰 (*Weiwu bianzhengfa lunzhan*), Bd. 1, Beiping: Minyou shuju, August 1934. In: MZSXSQJ 25, S. 112: »所以邏輯之為絕對為客觀, 絕不在符號與否, 符號不過是表達的工具而已, 亞里士多德也是用符號來表示. 符號的不同, 不能區分了邏輯.«

## 1.2 Mous Beurteilung des Status der »Logik« bei Aristoteles

Die *Norm der Logik* beschäftigt sich eingehend mit der aristotelischen Logik und plädiert für ihre Gleichwertigkeit *in logischer Hinsicht* mit neueren Zugängen, etwa der relationalen Logik.<sup>479</sup> Im Mittelpunkt steht die aristotelische Logik als *organon*, als Werkzeug, welche Mou in Opposition setzt zum konstitutiven<sup>480</sup> Charakter der Logik, dem seine eigene Aufmerksamkeit gilt. Mou schreibt:

Allein schon aus dem Grund, dass das vorliegende Buch diese Tradition nicht fortsetzen will, besteht hier jedoch die Notwendigkeit, sie noch einmal im Überblick darzustellen. Auch weil wir hoffen, in unserem Werk einen anderen Standard aufzuzeigen, und diesen im Vergleich zum althergebrachten deutlicher hervortreten zu lassen, besteht sehr wohl Bedarf für einen Abriss <der traditionellen Logik>.<sup>481</sup>

Die Beschäftigung mit Aristoteles konzentriert sich auf die Kapitel 5–6 des ersten Bandes (Kap. 5 »Zwei Standards«, Kap. 6 »Die Aspekte von Aristoteles' Logik«, Kap. 7 »Das Verhältnis des Subjekt-Prädikatsatzes zu Substanz und Attribut«), sowie auf den dritten Band, der als ganzer dem Subjekt-Prädikatsatz gewidmet ist und unter anderem unter Einbezug der buddhistischen Schlusslehre, der *yīnmíng* 因明 oder *hetuvidyā*, versucht, das Subjekt-Prädikatmuster in seiner rein formalen Struktur zu erfassen und von den ontologischen Prämissen einer aristotelischen Logik zu lösen.<sup>482</sup>

Bevor Mou Zongsan näher auf die Logik des Aristoteles eingeht, präsentiert er einen kleinen terminologiegeschichtlichen Exkurs zum Begriff der »Logik«, in dem er betont, dass dieser bei Aristoteles selbst keine Verwendung findet, sondern vermutlich auf die Stoa zurückgehe. Weiter verweist er darauf, dass Aristoteles' verschiedene Werke zu logischen Fragen im weitesten Sinne später zusammengefasst wurden unter der Bezeichnung »organon« – Werkzeug. Mou betont, dass der Begriff der Logik in der (mediterranen) Antike sehr weit gefasst gewesen sei: Erstens gehe das Logikverständnis von der natürlichen Sprache aus und sei damit nicht klar geschieden von der Grammatik oder Sprachwissenschaft; zweitens stehe sie »in einer natürlichen Fortsetzung« der Rhetorik, der Lehre richtigen Argumentierens<sup>483</sup>, und sei nicht geschieden von der Erkenntnislehre; drittens sei sie verschränkt mit einer »rationalistischen Metaphysik«<sup>484</sup> im Sinne Platons und daher vermischt mit einer »metaphysischen Ontologie«<sup>485</sup>. Diese Einschätzung übernimmt Mou von Jørgensen, der sie an einer Stelle im ersten Band seines *Treatise of Formal Logic*<sup>486</sup> anführt, welche Mou *in extenso* zitiert.<sup>487</sup> Mit ihm hält Mou fest: »Wenngleich die Ergebnisse seiner <d.i. Aristoteles'> Forschungen in Verbindung mit seiner »metaphysischen Ontologie« entstanden sind und damit in unauflöslicher Verbindung stehen, vermochte er durch sie eine *formale* [Hervorhebung RS] Wahrheit auszudrücken.«<sup>488</sup> Es ist ausschliesslich diese formale Wahrheit

<sup>479</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 81.

<sup>480</sup> Mou verwendet den Begriff »constitutive« in Anlehnung an Johnson; der chinesische Terminus lautet *fǎchéng* 法成, was auch mit »legislativ« oder »gesetzgebend« wiedergegeben werden kann. Vgl. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 53–55.

<sup>481</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 57: »惟因本書不繼承這個傳統, 所以在此當有概述的必要. 又因本書希圖表示另一個表準, 為與傳統表準比較相得益彰起見, 故仍有描述一個輪廓的必要.«

<sup>482</sup> Zu diesem letzten Punkt vgl. Kap. 4 »Der Status der Existenz in der Logik«, S. 244–264.

<sup>483</sup> Chin. *biàn'lùnshù* 辯論術, *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 46.

<sup>484</sup> Chin. *lǐxìng zhǔyì* 理性主義, ebd.

<sup>485</sup> Chin. *yuánxué de běntǐlùn* 元學的本體論, ebd.

<sup>486</sup> Jørgensen, Jørgen, *A Treatise of Formal Logic*, 3 vls. Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1931.

<sup>487</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 46f.

<sup>488</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 47: »雖然他所研究的結果與他的「元學本體論」的解析, 有不可分的聯合, 然而他卻能把它們表示為形式的真理.«

in Aristoteles' Philosophie, auf die sich Mou Augenmerk richtet. Die Grösse von Aristoteles' Entwurf liegt Mou zufolge gerade darin, dass zwar seine Logik »als Werkzeug von den anderen Wissenschaften nicht getrennt ist«, da sie aus der Beschäftigung mit diesen gewonnen ist, dass sie aber zugleich »nicht mit diesen zusammenfällt«, und »nicht die allgemeinen Prinzipien einer *Einzelwissenschaft* darstellt«:

Er <=Aristoteles> stellte sie <=die Logik> zu einer Anleitung zusammen, von der jegliche Wissenschaft ausgehen muss. Sie ist ein Werkzeug, das für die Forschung einer jeglichen Disziplin unentbehrlich ist. Somit ist sie in der Tat allgemein und normativ<sup>489 490</sup>.

Obwohl dieses frühe Logikverständnis aus der Sicht des 20. Jahrhunderts also mit Grammatik, Rhetorik und Metaphysik vermischt war, war die Logik zu jener Zeit doch anerkannt als eine allgemeine und normative Form richtigen Redens, Argumentierens und Erkennens, was Mou Zongsan interpretiert als den Ausdruck eines tief im Menschen angelegten Strebens nach einem allgemeingültigen Kriterium für sein Denken und Tun.<sup>491</sup> Dieses Kriterium betrifft die Explikation oder Ausprägung (*fāng* 方) der Gesetze (*fǎ* 法) der Logik, wie sie sich in den ausformulierten Handlungsanleitungen findet, welche den Weg allen Forschens, ja allen systematischen Denkens, vorgeben: es ist damit das Kriterium der wissenschaftlichen Methode überhaupt. Darin unterscheidet sich nach Mou das aristotelische Organon von anderen Philosophien: Denn wenngleich diese von unterschiedlichen Vorannahmen bezüglich der Quellen ihrer Erkenntnis ausgehen, so kommen sie doch nicht umhin, sich der Gesetze des Denkens zu bedienen, die in der aristotelischen Methodik zum Ausdruck gebracht sind.<sup>492</sup> Mou bezieht sich hier auch auf Kant, dem zufolge die reine Logik nicht als Werkzeug gültiger Erkenntnis taugt. Er stellt sogleich klar, dass es ihm an dieser Stelle um etwas ganz anderes zu tun ist als Kant. Dessen Feststellung verweise lediglich darauf, dass die reine Logik an sich nicht hinreiche zur Hervorbringung eines objektiven Urteils, sondern dass sie, so Mou, »leere Rede und Illusion«<sup>493</sup> hervorbringe, die keinen Bezug zu den Tatsachen stifte. Setze man isoliert auf die reine Logik als Werkzeug der Erkenntnis, so erweise sie sich als dialektisch und vermöge daher keine Erkenntnis zu begründen. Wenn Mou dagegen von der aristotelischen Logik als einem Werkzeug spricht, so versteht er dies derart, »dass wir <deren> Verfahren anwenden und einhalten müssen, wenn wir <überhaupt> irgendeine Nachforschung oder Überlegung in bezug auf die Aussenwelt anstellen. Es ist dies ein Weg, an den sich jeder Forschungsprozess halten muss, aber mitnichten ein Werkzeug zur Hervorbringung assertorischer Urteile.«<sup>494</sup>

In historischer Perspektive lässt sich die Suche nach dem Kriterium des richtigen Denkens, der sich bereits Aristoteles zugewandt hatte, Mou zufolge in drei Phasen einteilen. Für deren erste steht hierbei die aristotelische Logik selbst, die Mou Zongsan als »philosophisch« und »qualitativ« charakterisiert, und als deren Anliegen er die Klassifizierung der Dinge mittels der Struktur von »Subjekt« und »Prädikat«<sup>495</sup> bezeichnet.

<sup>489</sup> Chin. *gōnggòng de* 公共的; *biāozhǔn de* 標準的.

<sup>490</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 47f: »他把它們排列成一個大家一切學問研究所必由之路徑. 他之為工具, 是為一切學問研究之工具. 如此, 它仍然是個公共的、標準的. 的.«

<sup>491</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 48.

<sup>492</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 48.

<sup>493</sup> Chin. *kòngtán* 空談; *huànxǐǎng* 幻想.

<sup>494</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 48: »至於我們說亞氏的邏輯是工具學 (或方法學) 則是說當我們作任何研究或向外思維時, 必須具有或遵守這一套路數. 這是一個研究進行所尊之路, 並非產生實際斷定之工具.«

<sup>495</sup> Mou verwendet hier die aus der buddhistischen *hetuvidyā* stammenden Termini *tǐ* 體 »Gegenstand« und *yì* 義 »Bedeutung« als Synonyme für die aristotelischen Begriffe von »Subjekt« und »Prädikat«, wofür sonst *běntǐ* 本體 und *lùnwèi* 論謂 stehen. Für eine Diskussion vgl. Kap. 2 »Mou Zongsans Anschluss an die buddhistische Logik (*hetuvidyā*): die Bedeutungsfunktion als Grundstruktur der Subjekt-Prädikatlogik«, S. 184ff.

Den Beginn der zweiten Stufe markiert für Mou J.S. Mills Annahme der Kausalität als Begründung der Gültigkeit induktiver Schlüsse. Die so eingeleitete Phase versteht er mit dem Prädikat »wissenschaftlich« und kennzeichnet sie als »quantitativ«. Die dritte Stufe schliesslich ist bei Kant angedeutet, gilt Mou aber als noch unerreicht. Er nennt sie »logisch« und bestimmt ihren Grundgedanken als den Rückgriff auf die »Funktion der Vernunft«<sup>496</sup> als Erklärung für die Möglichkeit induktiver Erkenntnis. So holzschnittartig Mous philosophiehistorische Darstellungen aus einer historisch-kritischen Perspektive auch ausfallen mögen, so widerspiegeln sie doch eine Entwicklung der Ausdifferenzierung philosophischer Fragestellungen in Richtung einer zunehmenden Komplexität, sind also inhaltlich in der Sache begründet und nicht ausschliesslich rhetorische Mittel der Überzeugung. Es fällt dennoch auf, dass Mou bereits hier versucht, selbst eine Synthese der referierten Theorien zu liefern und einen Schlussstein zu setzen: diese Tendenz mag vorwegnehmen, oder zumindest andeuten, was in späteren Jahren zu Mous eigentlichem Programm wird, wenn er sich dem – angesichts der Last der zu stehenden Bürde – zum Scheitern verurteilten Unterfangen verschreibt, in Anlehnung an die Klassifizierung der Lehren im Tiantai-Buddhismus (*pànjiao* 判教) so etwas wie eine Kategorisierung aller philosophischen Lehren vorzunehmen, welche zugleich den eigenen neokonfuzianischen Entwurf als vollkommene Lehre (*yuánjiao* 圓教) und somit als Synthese ausweisen soll, die alles Bisherige in sich einzuschliessen vermag.<sup>497</sup>

Kehren wir nun aber zurück zu Mous Frühwerk und wenden uns kurz der Darstellung der ersten Stufe der Formulierung des Kriteriums der Logik zu, welche für Mou die Logik des Aristoteles repräsentiert. Diese betrifft ihm zufolge die Ebene der Klassifizierung der Aussenwelt durch das Bewusstsein, das er hier als Organ anspricht. Diesen Prozess der Klassifizierung oder Erklärung<sup>498</sup> bezeichnet Mou als das Verstehen oder den Verstand (*lǐjiě* 理解), wörtlich »vernunftgeleitete Auseinandersetzung oder Gliederung« der Welt. Ausdruck dieser differenzierenden Bewegung des Denkens seien Definition und Urteil (Prädizierung). Mou stellt die Rekursivität der Definitionsbewegung dar, die vom Besonderen zum Allgemeinen führt, etwa vom Individuum Sokrates, zur Art Mensch, von dort zur Gattung Lebewesen usf., welche die Vorstellung nahelegt, dass irgendeinmal der Punkt erreicht sein muss, an dem dieses Zurückschreiten einhält, so dass man zu einer blossen Setzung (*jiǎdìng* 假定)<sup>499</sup> gelangt, zu einem Begriff, der nur noch als Definiens, nicht mehr aber als Definiendum taugt. Da dieser Begriff nicht definierbar ist, wohl aber andere Begriffe zu definieren vermag, muss er folglich *selbstevident* sein. Mou fügt hier in Klammern hinzu, dass sich die Selbstevidenz sinnvollerweise nur auf das je eigene Verständnis beziehen kann, und gibt somit seiner Darstellung einen »psychologistischen« Anstrich<sup>500</sup>, der Aristoteles fernliegt. Jener selbstevidente Begriff markiert nun das obere Ende (*shàngnì* 上逆) des

<sup>496</sup> Chin. *lǐxìng qǐyòng* 理性起用. Mou führt in Klammern den englischen Ausdruck »function of reason« an. Vgl. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 49.

<sup>497</sup> Dieser Gedanke wird entwickelt in *Phänomen und Ding an sich* (*Xianxiang yu wuzhi* 現象與物自, 1975), Kap. 7.7, MZSXSQJ 21, S. 422–486) sowie in Kapitel 6 von *Das höchste Gut* (*Yuanshanlun* 圓善論, 1990), MZSXSQJ 22, S. 237–325.

<sup>498</sup> Chin. *míngliǎo* 明了.

<sup>499</sup> Dieses Wort findet auch als *terminus technicus* für »Hypothese« Verwendung.

<sup>500</sup> Die explizite Verortung dieser Darstellung der aristotelischen Logik im Rahmen einer auf Bewusstseinsvorgänge konzentrierten Erkenntnislehre zeigt deutlich, dass es Mou in seiner Darstellung nicht primär um eine möglichst authentische Wiedergabe von Aristoteles' Denken zu tun ist. Ebenso wenig bedeutet dies m.E. aber, dass dieses bewusst entstellt werden soll. Geradezu ein Kurzschluss wäre es schliesslich, Mou deshalb ein generelles Unverständnis der aristotelischen Philosophie unterstellen zu wollen. Allenfalls mag die Darstellung hier den Weg bereiten für Mous Vorhaben einer Befreiung der aristotelischen Logik von eben jenem Merkmal, das Mou zufolge den Blick auf das Wesen der Logik verstellt, welches aber aus aristotelischer Sicht das wohl Wesentliche ist: nämlich von ihrer Fixierung auf die Metaphysik und die Frage nach dem Aufbau des »Seins«.

definitorischen Prozesses: »Dieses obere Ende ist grundlegend | oder selbstevident; wir sagen, es betreffe die ›Bedeutung‹ oder den ›Sinngehalt‹ (yì 義) [...]. ›Bedeutung‹ entspricht dem, was Aristoteles als ›Wesen‹ (dé 德 oder běnzhi 本質) bezeichnet, das also, was mittels der fünf Prädikabilien von Gattung, Art, Differenz, Eigenschaft (Proprium) und Akzidens aufgezeigt wird.«<sup>501</sup> Die Umkehrung dieser Regression zum selbstevidenten Prinzip führt zum anderen an einen Punkt, der nur noch Gegenstand einer Prädizierung sein kann, ohne selbst von etwas Anderem ausgesagt werden zu können: Es ist dies das untere Ende (xiàni 下逆) des Prozesses, den Mou mit dem Hier und Jetzt (jīnzī 今茲)<sup>502</sup> identifiziert. Diese Stelle markiert somit das Grundlegendste, die Substanz (běntǐ 本體<sup>503</sup>), in welcher der Gegenstand (tǐ 體) gründet, welcher durch das Wesen bestimmt ist. »Die Substanz, die durch ein solches Zurückschreiten nach unten erlangt wird, das also, was nur Gegenstand einer Aussage sein kann, ohne selbst etwas von einem anderen aussagen zu können, nennen wir ›Gegenstand‹ (tǐ 體) [...]. ›Gegenstand‹ entspricht dem, was Aristoteles als partikulären Gegenstand (shūxiāng 殊相) oder Individuum (tètǐ 特體) bezeichnet. ›Bedeutung‹ dagegen bezeichnet dessen universalen Gegenstand (gòngxiāng 共相).«<sup>504</sup> Im Anschluss an diese Skizze des Definitionsprozesses in der aristotelischen Logik und der daraus abgeleiteten Begriffe von Substanz und erstem Prinzip unterstreicht nun aber Mou, dass sowohl die Vorstellung eines ersten, nur prädizierenden, nicht aber prädizierbaren Prinzips, als auch der Gedanke einer letzten Substanz, über die nur noch prädiziert werden kann, ohne dass sie selbst prädikative Kraft besäße, erst durch den Prozess der Analyse und dessen logische Struktur überhaupt hervorgerufen und ermöglicht werden:

Nun müssen wir wissen, dass das Selbstevidente und die Substanz erst durch den Prozess der Analyse hervorgebracht werden, dass sie etwas sind, das abhängig ist von der logischen <Struktur> von Prämisse und Konklusion. Das Voranschreiten dieser Analyse bringt diese Begriffe mit sich, unabhängig davon, worauf sie hinausläuft. Sie sind rein logisch und betreffen weder die Wahrheit <einer Aussage> noch <überhaupt die> Theorie <über die Aussenwelt>; sie sind in der Analyse selbst verortet, nicht in der Wirklichkeit oder im Sein. Sie gehören zum Prozess des Verstehens, nicht zu demjenigen des Seins.<sup>505</sup>

Mou Zongsan deutet somit die aristotelischen Begriffe Substanz und Attribut als in der logischen Struktur des Verstehensprozesses begründet und nicht ontologisch im Sinne von in der Welt »Seienden«. Er versteht sie also epistemologisch als Voraussetzung einer

<sup>501</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 49f: »這種上逆的根本或自明, 我們叫它是「義」的, 或說是屬於「義」一方面的。「義」相當於亞氏所謂「德」或「本質」, 即綱、目、差、撰、寓五旌所示者.« Hier scheint der Terminus yì 義, den Mou auch im Sinne von »Prädikat« verwendet, eher für »Prädikament« oder »Kategorie« zu stehen. Während dieser Wortgebrauch eine auf Kuijis Dignāga-Kommentar zurückgreifende terminologische »Innovation« Mous darstellt, verweist der Ausdruck dé 德 für »Wesen« auf Yan Fus 嚴復 (1854–1921) schriftsprachliche Übersetzung von J.S. Mills Logik (1903). Auch die Übersetzungstermini für »Prädikabilien« (jīng 旌), »Gattung« (gāng 綱), »Art« (mù 目), »Differenz« (chà 差), »Proprium« (zhuàn 撰), und »Akzidens« (yù 寓), stammen von Yan Fu. Mou verwendet in ein und demselben Text oft verschiedene Übersetzungen desselben Begriffs.

<sup>502</sup> Diesen Begriff glossiert er englisch als »point-instant« und »suchness«. Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 50.

<sup>503</sup> Die Struktur des Terminus »běntǐ« 本體 wäre demnach grammatikalisch zu analysieren als eine nominalisierte Verbalphrase mit der Bedeutung »das, was den Gegenstand (tǐ 體) grundlegt« oder »verwurzelt (běn 本)«, so dass běn nicht als Attribut von tǐ zu verstehen ist – die Substanz ist ja gerade kein spezifischer Gegenstand.

<sup>504</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 50: »這種下逆而得的本體, 即只被謂而不能謂者, 我們叫它「體」的, 或說屬於「體」一方面的。「體」相當於亞氏所謂殊相或特體。「義」則為共相.«

<sup>505</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 50: »現在, 我們應知, 此種自明或本體皆隨解析過程而簇生, 它是邏輯元委之所繫. 我們的解析過程或理解過程, 不管它的成果如何. 它必須有這些概念的. 這些概念只是邏輯上的, 而非真理或學說上的, 只是解析上的, 而非真實或存在上的. 它屬於理解過程, 非屬於存在過程.«

erkennenden Aufgliederung der Welt in einer subjektiven Denk- oder Erkenntnisbewegung. Seiner logischen Struktur nach spiegelt das aristotelische Urteil eine Implikationsrelation verschiedener Prädikamente oder Bedeutungen (*yì* 義) wider. Vermittelt werden diese Einschlussbeziehungen über die Erstreckung verschiedener Prädikamente über ein- und denselben Gegenstand, den Mou Zongsan deutet als das je gegenwärtige Hier und Jetzt. Genau in diesem Punkt ist das – assertorische – Urteil seinem Wesen nach nicht rein logisch, bedarf also, um an Mous obige Referenz zu Kant anzuknüpfen, mehr als bloss der formalen Logik. Dennoch denkt sich Mou, wie noch zu zeigen sein wird, das Verhältnis von »Gegenstand« (*tǐ* 體), und »Bedeutung« oder »Prädikament« (*yì* 義) als grundsätzlich logisch verfasst, nämlich als die strukturelle Voraussetzung der Denkbarkeit von Referenz überhaupt. Diese Feststellung des logischen Charakters des Kerngedankens der aristotelischen Urteilslehre kommt Mou Zongsan in zweifacher Hinsicht entgegen: Erstens öffnet sie den Weg für die Behandlung der Subjekt-Prädikatsformel als rein *logische* Struktur, zum anderen befreit dies die aristotelische Logik vom Ruch, für die metaphysischen und epistemologischen Irrungen und Wirrungen der europäischen Philosophiegeschichte verantwortlich zu zeichnen, wie dies etwa Russell und andere zeitgenössische Vertreter der formalen Logik behaupten, wenn sie anstelle der aristotelischen *Logik* des Urteils eine *neue Logik* der Relationen propagieren:

Wandelt man diese Begriffe <Substanz und Attribut> in Gegenstände einer Theorie <i.e. einer Weltbetrachtung>, so verfehlt man ihre Stellung und verstösst gegen ihre Prinzipien. Wenn etwa Denker die Ansicht vertreten, der klassische epistemologische Rationalismus oder Empirismus seien in Verbindung mit dem ersten Prinzip von Aristoteles' »Prädikamenten« entstanden, so lösen sie diese aus ihrer angemessenen Position. [...] Auch was Besonderes und Allgemeines, Substanz und Attribut, die Frage von Nominalismus und Realismus in der Metaphysik betrifft, wird bisweilen behauptet, diese entstammten der aristotelischen Logik, was letztere entstellt und gegen ihre Grundsätze verstösst. [...] Wenn wir verstehen, dass die »Prädikamente« (*yì* 義) beim aufwärts gerichteten Regress sowie die Gegenstände (*tǐ* 體) beim abwärts gerichteten zur Gänze der Ebene von Analyse und Logik angehören, so ermöglicht dies, diese <Begriffe> völlig losgelöst von jeglichen Theorien <über die Welt> zu sehen. | Dies ist ein Punkt, den wir beachten müssen, wenn wir heutzutage die Logik des Aristoteles lesen, auch wenn Aristoteles selbst sich dessen nicht bewusst gewesen sein sollte.<sup>506</sup>

### 1.3 Die theoretischen Prämissen von Mous Interpretation von Aristoteles' Lehre vom Urteil: Ontologie und Kategorienbegriff

Um einen festen Grund für seine Überlegungen über das Verhältnis der aristotelischen Satztypen untereinander zu gewinnen, widmet sich Mou Zongsan in einem ersten Schritt ausführlicher den beiden aristotelischen Kategorien der Substanz sowie der Quantität.

Diese entspringen Mou Zongsan zufolge dem Verhältnis vom Sein zum Denken und bezeichnen jene Grundbegriffe, die im denkenden Bezug auf das Sein vorkommen. Zum Ausdruck des Seins muss sich das Denken sprachlicher Ausdrücke oder Sätze bedienen, welche die »Substanzen« und »Attribute« des Seins aufzeigen. Aus den Verbindungen von Substanz und Attribut können Begriffe gewonnen werden, die dem Sein zukommen: dies sind die (aristotelischen) Kategorien. Die Kategorienlehre »entspringt somit gewissermassen der Sprache, führt aber auf die Metaphysik zurück.«<sup>507</sup>

<sup>506</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 50f: »若把這些概念, 當作學說上的, 則出位而乖宗. 譬如知識論上之古典的理性主義, 或經驗主義, 有人以為即與亞氏之「義」的方面之第一原則相連而生, 這就是出位. [...] 我們如果了解上逆中之「義」與下逆中之「體」完全是解析上的或邏輯上的, 則與那些學說便可完全不相干. 這是我們現在讀亞氏邏輯者所不可不注意的一點, 縱然亞氏本人未有自覺的注意.«

<sup>507</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 57: »亞氏的範疇論, 可說是言語的起源, 而元學的歸宿 [...]«



Den aristotelischen Begriff der »Kategorie« behandelt Mou im sechsten Kapitel des ersten Bandes seiner *Norm der Logik*. Besonderes Augenmerk legt er hier auf Substanz und Quantität. Mou zitiert extensiv aus den *Kategorien*. Allerdings zeigen seine Kommentare, dass er den Aristoteles-Text liest unter dem Eindruck von Whiteheads Kosmologie sowie vor dem Hintergrund der buddhistischen Nur-Bewusstseinslehre.

Für den Begriff der Substanz, ins Chinesische als *tǐ* 體 oder *běntǐ* 本體 übertragen, verwendet Mou Aristoteles' Definition desjenigen, das lediglich Gegenstand der Prädizierung anderer sein kann, selber aber nicht zu prädizieren vermag, das also auch nicht in einem anderen existiert. Diese erste, grundlegende Substanz ist Aristoteles zufolge das Individuum, wohingegen generische Subjekte lediglich zweite Substanzen sind. Mou führt zunächst aus, dass sich der aristotelische Substanzbegriff aus der Analyse der Prädizierungsverhältnisse zwischen den Prädikabilien von Individuum, Art und Gattung ergebe, wobei sowohl Art und Gattung als auch Individuum und Art im Verhältnis Subjekt-Prädikat zueinander stehen. Dabei erweist sich das Individuum als das grundlegendste, denn es kann, anders als Gattung und Art, die als zweite Substanzen von anderen Subjekten ausgesagt werden können, niemals ein Prädikat von einem anderen Subjekt sein. Aristoteles wird also durch die Reflexion auf ein *logisches* Verfahren zum Begriff der Substanz geführt: Dieser verdankt sich zusammen mit dem Begriff des Attributs dem Prozess einer Klassifizierung empirischen Wissens, und damit der Definition der darin vorkommenden Dinge. In der hierin hervortretenden Systematisierung von Erkenntnis sieht Mou die methodische Grundlage aller möglichen Wissenschaft angelegt, das also, was er selbst mit dem Ausdruck der Logik als methodischem Standard zu erfassen sucht. Die Ausführungen Mous zum Substanzbegriff des Aristoteles behandeln zwar im wesentlichen metaphysische Fragen, doch ist die Bemerkung erwähnenswert, dass Mou Zongsans Interesse an der aristotelischen Logik nach eigener Aussage in diesem Zusammenhang ausschliesslich dem *logischen Bauprinzip* des aristotelischen Systems der Wissenschaft gilt. Trotz dieser Zurückhaltung Mous hinsichtlich der metaphysischen Implikationen des aristotelischen Systems lohnt hier ein genauerer Blick auf seine Beschäftigung mit dem Substanzbegriff, weil er exemplarisch aufzeigen kann, wie Mou mittels einer scheinbar kleinen Modifikation des Begriffes der »ersten Substanz« dessen Status grundlegend verschiebt.

### 1.3.1 Die Substanz

In seiner Diskussion des Substanzbegriffes legt Mou zunächst Wert auf die Beobachtung Aristoteles' in *Cat* 3b, dass es zwischen Substanzen keinen Gegensatz geben kann. Als schlechthin Letztes sei die Substanz selbst nämlich nicht in das System der wissenschaftlichen Begriffe integrierbar. Das aber, dessen Träger sie ist, kann mithilfe eines Urteils klassifiziert und als Element eines bestimmten Begriffes ausgewiesen werden. Gegensätze bestehen zwischen Begriffen und sind somit erst innerhalb des Begriffssystems denkbar. Die Voraussetzung ihrer Konstitution ist nun Mou zufolge die Negation, wobei die Formulierbarkeit eines Gegensatzes in der Figur des Widerspruchs begründet liegt. Mou hält fest, dass die Zuordnung eines Begriffes zu dem, was er grundlegende Substanz<sup>508</sup> nennt, in einem Urteil erfolgt. Die behauptete Zuschreibung eines beliebigen Begriffes kann dabei nur wahr oder falsch sein. Im methodischen Standard des ausgeschlossenen Widerspruches, dem Verbot der Behauptung, ein Begriff komme dem vorliegenden Gegenstand (oder der gegenwärtigen Substanz) zu und gehe ihm zugleich ab, erkennt Mou die logische Grundlage für die Bildung von Begriffsoptionen. Die fundamentale Opposition besteht dabei zwischen einem beliebigen Begriff P und dessen Gegenbegriff nicht-P. Alle in der Sache

<sup>508</sup> Genau genommen handelt es sich um Mous Übersetzungsterminus von Aristoteles' »erster Substanz«. Da sich Mous Interpretation dieses Ausdrucks von derjenigen Aristoteles' aber unterscheidet, halte ich hier an der am Chinesischen orientierten Formulierung »grundlegende Substanz« fest. Vgl. unten S. 167, Fn. 516.

begründeten Gegensätze sind im Gegensatz hierzu nicht rein logisch verfasst, sondern empirisch bedingt, hängen sie doch von den Ge- oder Inhalten, der Semantik der Begriffe ab.<sup>509</sup> Es lässt sich demnach zusammenfassend festhalten, dass *eigentliche oder logische Gegensätze* ausschliesslich zwischen Begriffen bestehen können, während die (ersten) Substanzen oder Individuen dafür nicht empfänglich sind.

Als weiteren Punkt thematisiert Mou Aristoteles' Feststellung, dass die Substanz keinen graduellen Wandel zulässt: Aristoteles exemplifiziert dies anhand der Feststellung, dass etwas nicht mehr oder weniger Mensch sein kann. Mou ergänzt hierzu, diese Aussage betreffe nur die »metaphysische« oder »physikalische« Sichtweise, d.h. sie gelte lediglich für die Klassifizierung der Seienden. Für die Zuordnung in Klassen, etwa in die Klasse Mensch, gibt es nur die Alternative Ausschluss oder Einschluss. Alles Graduelle betrifft dagegen ein Verhältnis der Ausprägung einer bestimmten Eigenschaft in verschiedenen Gegenständen oder aber in demselben Gegenstand zu verschiedenen Zeitpunkten. Wenn Aristoteles sagt, jemand könne nicht mehr oder weniger Mensch sein, so setzt er voraus, dass die Einordnung eines Individuums in die Klasse Mensch auf einer binären Unterscheidung gründet. Wenn etwas ein Mensch ist, so ist es ein Mensch und es macht nicht Sinn, zu sagen, dieses sei heute mehr oder minder Mensch als früher. Wenn Mou dieses Beispiel Aristoteles' aufnimmt und festhält, Werturteile seien hiervon nicht betroffen, jemand könne in moralischer Hinsicht zu verschiedenen Zeitpunkten sehr wohl mehr oder weniger Mensch sein, so ist dies zunächst einmal der Ausdruck einer konfuzianischen Grundüberzeugung, wonach gerade der Begriff Mensch nicht bloss in diesem »naturwissenschaftlichen« Sinne zu bestimmen sei, sondern dass es sich dabei wesentlich um einen »Wertbegriff« handle. Darüber hinaus, und für unsere Zwecke hier von unmittelbarerem Gewicht, weist Mou damit aber auch darauf hin, dass es die Kriterien sind, aufgrund derer wir Klassifizierungen vornehmen, welche die Stabilität von Zuschreibungen über die Zeit bedingen. Wählen wir als Identifizierungskriterium für die Klasse Mensch ein ganz bestimmtes distinktives und unwandelbares Merkmal – und darauf angelegt ist die aristotelische Methode der Definition –, so ist die Klassifizierung idealiter eindeutig und stabil. Wählt man hingegen, wie die Konfuzianer, ein anderes Kriterium, etwa die Frage, wie nahe jemandes Verhalten einem bestimmten als »menschlich« bestimmten Ideal kommt, so macht es in der Tat Sinn, verschiedene Grade des »Menschseins« zuzulassen. Hier aber bezieht sich die Klassifizierung nicht auf ein einfaches Merkmal, das entweder vorhanden ist oder nicht, sondern allenfalls auf ein ganzes Bündel von Zuschreibungen, die auf komplexe Sachverhalte bezogen sind, und deren vielschichtiges Verhältnis zu einem lediglich hypothetischen Ideal.<sup>510</sup>

<sup>509</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 59.

<sup>510</sup> Mou lehnt allerdings die Vorstellung eines »bloss« hypothetischen oder idealen Charakters des Moralischen ab. In einer Anekdote, die er in seinen *Selbstbetrachtungen mit fünfzig* festhält, schildert er ein Gespräch seines Lehrers Xiong Shili mit Feng Youlan über den Begriff des »ursprünglichen Wissens um das Gute« (*liángzhī* 良知) bei Wang Yangming. Auf die Feststellung Fengs hin, *liángzhī* sei bloss eine Hypothese, soll Xiong vehement entgegengehalten haben, dieses sei ganz im Gegenteil das »Allerrealste«. (Vgl. MZXSQJ 32, S. 78f.; s. a. Teil I, Kap. 2.1, bes. S. 37f.). Die Schärfe dieses Einwandes mag auch darin gründen, dass Xions Begrifflichkeit an buddhistische Auffassungen aus der *yogācāra*-Tradition anknüpft, in welcher der im chinesischen *jiǎdìng* 假定 oder *jiǎshè* 假設, »Hypothese«, enthaltene Terminus *jiǎ* 假 für die »Konstruiertheit« und somit »Uneigentlichkeit« oder »Relativität« begrifflich vermittelnden Denkens steht. Dies in Opposition zur Eigentlichkeit oder Wirklichkeit (*shí* 實) unmittelbar erfahrener Gegebenheiten. Die Neukonfuzianer weisen stets darauf hin, dass das unmittelbare Grunderfahren (*tǐrèn* 體認) der Welt nicht konzeptuell verfasst sei, sondern dass die intuitive Erkenntnis von Qualitäten – sowohl sinnlicher als auch moralischer – vielmehr die Voraussetzung begrifflichen Denkens darstelle – indem erstere die Ansatzpunkte für das Verknüpfungswirken des letzteren darstellen. In diesem Sinne kann Xiong Shili erwidern, *liángzhī*, die unmittelbare Gewissheit, dass etwas gut ist, sei *zhēnzhēnshíshí* 真真實實 – sei wirklich im eigentlichen Sinne. Mou Zongsan würde daher mit Xiong Shili die Auffassung teilen, dass das, was wir wirklich meinen, wenn wir sagen, jemand sei ein Mensch, mit den Mitteln einer logisch operierenden Epistemologie niemals vollständig erfassbar ist.

Aristoteles' Ausführungen zur Graduierbarkeit laufen ferner auf die Feststellung hinaus, dass es Begriffe gibt, die deshalb, weil sie auf Substanzen gehen, nicht graduierbar sind, jene nämlich, die üblicherweise als Substantive zusammengefasst werden, im Unterschied zu Begriffen, die nur als Attribute Verwendung finden können, die Klasse der Adjektive. Diesen Punkt lässt Mou Zongsan hier gänzlich unbeachtet, denn diese Unterscheidung ist für ihn, wie er in seiner Auseinandersetzung mit der *hetuvidyā* klar zeigen wird, für die Logik der Sprache gänzlich irrelevant. In Urteilen über die eigentliche Substanz können prinzipiell sämtliche Begriffe eingehen: Dass »dies ist rot« und »dies ist ein Mensch« sich auf Gegenstände beziehen, indem sie auf Begriffe zurückgreifen, die ontologisch ganz unterschiedlich verfasst sind, hat Mou zufolge nichts mit der logischen Struktur des Urteils zu tun. Der Funktion der Referenzkonstitution, welche den logischen Charakter des Urteils ausmacht, können sowohl Adjektive als auch Substantive dienen. Dass diese Begriffe dabei in einem gänzlich unterschiedlichen Verhältnis zum Gegenstand zu stehen scheinen, auf den sie sich beziehen, oder den sie »individuieren«, ist ihren rein empirisch bedingten Gebrauchsbedingungen geschuldet und hängt mit dem unterschiedlichen Mass ihrer inhaltlichen Komplexität zusammen, nicht mit einem vermeintlich grundlegend verschiedenen logischen Charakter. »Substantive« stehen für sehr komplexe und doch vergleichsweise stabile Bündelungen von Eigenschaften, stehen für etwas, das mit Whitehead als »Gesellschaften« wirklicher Ereignisse bezeichnet werden könnte. Dagegen vertreten Adjektive eher einfache Eigenschaften, die aufgrund ihrer Simplizität als Komponenten in vielschichtigere Gesellschaften eingehen können, weshalb sie weniger stabil erscheinen. Eine grundsätzliche Unterscheidung aber zwischen Substantiven, die alleine für erste Substanzen stehen können und durch das Merkmal der Nichtgraduierbarkeit gekennzeichnet sind, und Adjektiven, die nicht für solche Substanzen stehen und dafür graduierbar sind, ist in logischer Hinsicht völlig irrelevant.<sup>511</sup>

Den logischen Aspekt des aristotelischen Begriffs der Substanz stellt Mou indessen keineswegs in Frage, sondern er schlägt vielmehr den Weg ein, die Definition der Substanz so allgemein und gleichzeitig so eng wie möglich zu fassen: bei Mou wird die Substanz zum je

<sup>511</sup> Mous Standpunkt in dieser Frage ist vielmehr geprägt von der Epistemologie des buddhistischen *yogacāra*, mit der er durch die Schriften Xiong Shilis (1882–1967) vertraut war, und der zufolge einfache Sinnesdaten wie Farbe, Klang usw. unmittelbarer und somit eigentlicher sind als die mithilfe des Denkens auf deren Grundlage konstruierten Dinge. Für ersteres findet hier der Begriff des »wirklichen Gegenstandes« (*shí jìng* 實境) Verwendung, für letzteres derjenige des »konstruierten Gebildes« (*jiǎ fǎ* 假法). Die Übersetzung dieser Begriffe ist notorisch schwierig. In Zusammenhang mit der Diskussion epistemologischer Ausführungen von Nichtbuddhisten oder von Vertretern des Kleinen Fahrzeugs steht der Terminus *jìng* 境 für »Aussendinge«; in *yogacāra*-Texten steht er für die unmittelbaren Gegenstände des Bewusstseins, die allerdings nicht mehr als demselben äusserlich verstanden werden. Da Mou die Gegenstände des Bewusstseins nicht als von diesem selbst verursacht denkt, scheint eine Übertragung i.S. von »Gegenstand« oder »Aussending« gerechtfertigt. Vgl. etwa die folgenden Aussagen aus Xiong Shilis *Neuer Nur-Bewusstseinslehre*, Beijing: Zhonghua shuju, 1999 (<sup>1</sup>1932); S. 61: »Die gegenstandsbezogene Erkenntnis entsteht nicht isoliert, sondern sie gründet sich auf einen Gegenstand, der sie trägt.« (*Shí bù gū qǐ, xū tuō jìng gù.* 識不孤起, 須托境故.); ebd., S. 62 »Das Gegenstandsbewusstsein ist ein unteilbares Ganzes, zeigt es sich, so wird es in seiner Gesamtheit offenbar.« (*Jìng shí wéi bù kě fēn zhī quán tǐ, xiǎn zé jù xiǎn.* 境識為不可分之全體, 顯則俱顯.); ebd., S. 55; »Die Sinneserkenntnis bezieht sich auf wirkliche Gegenstände, nicht auf konstruierte Gebilde.« (*Gǎn shí yuán shí jìng, bù yuán jiǎ fǎ.* 感識緣實境不緣假法.), ebd., S. 115. Der junge Mou hat sich nachweislich intensiv mit C.I. Lewis' Erkenntnislehre in *Mind and the World Order* befasst, der gemäss die als »Qualia« bezeichneten Grundbausteine der Erkenntnis ebenfalls nur unmittelbar zugänglich und sprachlich nicht vermittelbar sind. Kommunizier- und somit in einem technischen Sinne verifizierbar sind dagegen lediglich die Zusammenhänge, in denen sie vorkommen. Das Quale BLAU wäre demnach zu unterscheiden von einem Begriff des Blauen. Ersteres fiel unter Xiong Shilis (und Mous) Begriff des *shí* 實, letzteres unter *jiǎ* 假. Zu den entsprechenden Lewis-Bezügen in Mous Werk vgl. die Ausführungen in Teil II, S. 87f.

gegebenen Hier und Jetzt,<sup>512</sup> wobei er sich auf Whiteheads Begriff des »gegenwärtigen Ereignisses (actual occasion)« bezieht, das kraft dessen, »was es ist« auch dort ist, »wo es ist«<sup>513</sup>. Mou selbst benutzt hierfür auch das Demonstrativpronomen »dies« (*shì* 是), das im Chinesischen spätestens seit der Übersetzung buddhistischer Texte zur Logik in der Tang-Zeit mit der Kopula ineins fällt.<sup>514</sup>

Mou führt schliesslich Aristoteles' Feststellung an, die Substanz sei für konträre Eigenschaften empfänglich. Darüber hinaus, dass die Substanz sich in der Zeit wandelt, dass sie also zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedliche, gar konträre Eigenschaften aufweisen kann, vertritt Mou Zongsan weiter die Ansicht, die grundlegende Substanz könne auch »zu ein und demselben Zeitpunkt ... sowohl als <als> rot als auch grün, zugleich als Mensch und als Ding, als eckig und rund« bezeichnet werden. Dieser Punkt »gehöre in Aristoteles' Gedanken hinein«, »die Substanz sei zwar homogen und unveränderlich, doch sie könne in der Zeit einen Prozess des Wechsels ihrer Zustände durchlaufen, und im Raum über die Koexistenz zahlreicher (auch konträrer) Eigenschaften verfügen«<sup>515</sup>. Diese Behauptung Mous bleibt leider unkommentiert: Zu verstehen ist sie vor dem Hintergrund des Umstandes, dass Begriffe, und damit auch die Kontrarität, die nur zwischen Begriffen bestehen kann, seinem Verständnis zufolge nur im Urteil auf das Hier und Jetzt anwendbar sind. Auch wenn letzteres derart beschaffen sein sollte, dass die Kriterien zur Verwendung etwa des Begriffes »Mensch« oder »Rind« erfüllt sind, so ist es doch falsch zu meinen, die eigentliche Substanz sei dasselbe wie jene mit Hilfe der Sprache konstruierten Gegenstände »dieser Mensch« oder »dieses Rind«, die aber vorausgesetzt sind, wenn ein Urteil gefällt wird wie »der Mensch ist weiss«, um ein Beispiel des Aristoteles zu bemühen. Wenn hier »der Mensch« für ein Individuum und nicht für eine Klasse steht – in Aristoteles' Terminologie für eine erste Substanz –, so gründet dies darin, dass das Hier und Jetzt, welches Mou als die »eigentliche Substanz« bezeichnet – sein Übersetzungsäquivalent für »erste Substanz« –, bereits einem Urteil unterzogen worden

<sup>512</sup> Diesen Begriff übernimmt er von Whitehead. Vgl. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 50. Vgl. Whitehead, Alfred North, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge: CUP, 1919, S. 68: »Thus the whole continuum of nature ›now-present‹ means the whole event (a duration), rendered definite by the limitation ›now-present‹ and extending over all events now-present.« Zum Verhältnis seines Begriffes des »gegenwärtigen Ereignisses« mit dem Substanzbegriff schreibt Whitehead selbst: »For Descartes the word ›substance‹ is the equivalent of my phrase ›actual occasion.‹ I refrain from the term ›substance,‹ for one reason because it suggests the subject-predicate notion; and for another reason because Descartes and Locke permit their substances to undergo adventures of changing qualifications, and thereby create difficulties.« Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, New York: Free Press, 1978 (<sup>1</sup>1929), S. 75. Eine Parallele besteht zu Dignāgas Begriff des »Partikulären« in seiner begrifflich unzugänglichen Singularität, das für einen einzelnen Augenblick (*kṣaṇa*) ohne räumliche Ausdehnung und ohne Zeitdauer steht. Stcherbatsky spricht von »absoluter Wirklichkeit« und hält fest, Dignāga sei zu dieser Auffassung in Opposition zur Vorstellung der Mādhyamikas einer allgemeinen Relativität von Erkenntnis gelangt. Vgl. Stcherbatsky, Theodore, *Buddhist Logic*, vol. II, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (repr.), 1993, S. 33–34. Die chinesische Beschäftigung mit der hetuvidyā erfolgt im Rahmen exegetischer Literatur zu Dignāgas *Nyāyamukha* und *Nyāyapraveśa*. Vgl. Frankenhauser, Uwe, *Die Einführung der buddhistischen Logik in China*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1996, S. 16. Mou Zongsan war Kuijis Dignāga-Kommentar bekannt. Xiong Shili hat in den Zwanziger Jahren an der Peking Universität buddhistische Logik unterrichtet und 1926 eine annotierte Ausgabe des Kuiji-Kommentars in Auszügen herausgegeben, die auf seinen Vorlesungsskripten beruhte (Vgl. Xiong Shili, *Yinming dashu zhanzhu*, In: Xiong Shili quanji, Wuhan: Hubei jiaoyu chubanshe, 2001, Bd. 1, S. 268ff.). Ein Zitat aus Kuijis *Yinming ru zhengli lun zhu* 因明入正理論注 findet sich bei Mou Zongsan in *Die Norm der Logik*, dort zitiert als »*Yinming dashu*«, möglicherweise ein Hinweis darauf, dass er sich auf die unter diesem Titel veröffentlichte Ausgabe Xionsg bezieht. Vgl. MZSXSQJ 11, (MZSXSQJ 11) S. 387.

<sup>513</sup> Whitehead, *Process and Reality*, <sup>1</sup>1929, S. 59.

<sup>514</sup> Eigentlich ist die Rede von einem Demonstrativpronomen ungenau, da das Wort auch als Prädikat auftritt und dann wörtlich bedeutet »etwas für dieses halten«, was sich mit »identifizieren« übersetzen lässt.

<sup>515</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 61: »即在同時，一個根本本體也可以說既是紅又是綠，既是人又是物，既是巨形，又是圓形。這點，亞氏沒有想到。但卻是他的思想中所應有的。本體齊同而不變，保持其統一性，然而在時間上，它可有狀態的變之過程，在空間性，它可有多種性之並存。«

ist, nämlich »dies ist ein Mensch«. Indem aber das Prädikat jenes dem vorliegenden Satz »der Mensch ist weiss« »inkorporierten« Urteils nun in der Subjektposition auftritt, steht in jenem Satz oder Urteil, in dem es nun erscheint, nicht zur Debatte, ob es wahr ist oder falsch. Die Zuschreibung von »Mensch« zu »dies« wird vielmehr als gültig oder bestätigt *vorausgesetzt*, und was nun beurteilt werden soll, ist der Umstand, ob für den als »Mensch« identifizierten Ausschnitt des Hier und Jetzt auch die Zuschreibung »weiss« als gültig, das entsprechende Urteil »d(ies)er Mensch ist weiss« also als wahr, behauptet werden kann. Wir sehen, dass so betrachtet auch die beiden Begriffe »rund« und »viereckig« tatsächlich ohne weiteres zum selben Zeitpunkt auf die eigentliche Substanz zutreffen können. Wohl führen sie in bezug auf ein und dieselbe geometrische Figur zu widersprüchlichen Behauptungen, denn »diese Figur ist rund« ist nur dann wahr, wenn »diese Figur ist viereckig« falsch ist. Sehen wir uns aber im Hier und Jetzt der eigentlichen Substanz etwa einer Figur eines von einem Kreis eingeschlossenen Quadrates gegenüber, so können wir in bezug darauf sowohl die Aussage treffen »dies ist rund« als auch urteilen »dies ist viereckig«. Wir werden uns, je nach dem, welche Behauptung wir aufstellen, aber auf einen unterschiedlichen Ausschnitt der eigentlichen Substanz beziehen. Wiederum zeigt sich: Die Unvereinbarkeit der beiden Zuschreibungen zeigt sich erst dann, wenn wir uns zunächst mithilfe der einen oder anderen darauf festgelegt haben, wovon wir sprechen: »dies ist ein Kreis« und »dies ist ein Quadrat« wählen unterschiedliche Segmente des Gesichtsfeldes aus. Die Unvereinbarkeit von »rund« und »viereckig«, von »Kreis« und »Quadrat« erweist sich erst dann, wenn wir sagen »d(ies)er Kreis ist viereckig« oder »d(ies)es Quadrat ist rund«, wenn wir also zu einem falschen *Urteil* gelangen. Mous Behauptung suggeriert also nicht im geringsten, dass die Ausschliesslichkeit der Prädikate »rund« bzw. »viereckig« in bezug auf dieselbe geometrische Figur in irgendeiner Weise zu relativieren sei, sondern vielmehr, dass dann, wenn man als eigentliche Substanz das Hier und Jetzt setzt, in bezug darauf mehrere Urteile möglich sind, auch von Eigenschaften, die sich in bezug auf einen begrifflich bereits näher bestimmten Gegenstand als unvereinbar erweisen. Wir sehen also, dass dem Urteil bei Mou nicht bloss die Aufgabe zukommt, Begriffe miteinander zu verknüpfen, sondern ebenso, oder vielmehr *eigentlich*, die Wirklichkeit mithilfe sprachlicher Mittel zu gliedern. Da die als Wirklichkeit gesetzte absolute Gegenwart aber mehrere Bestandteile mit unterschiedlichen, ja konträren, Eigenschaften einschliessen kann, vermag die eigentliche Substanz nicht nur diachron, sondern auch synchron Konträres zu empfangen. Hier bezieht sich Mou auf das Wahrnehmungsurteil (*xiànlàng* 現量, Skrt. *pratyakṣa*) aus der buddhistischen Erkenntnistheorie, wonach Urteile zunächst der Versprachlichung oder Konzeptualisierung des Anschaulichen dienen. Erst dies ermöglicht überhaupt, dass die Sprache, oder genauer, begriffliche Operationen wie das Urteilen oder Schliessen, sich auf die Wirklichkeit beziehen können. Verstehen wir »eigentliche Substanz« in diesem von Mou nahegelegten Sinne, so liegt auf der Hand, dass es nicht mehrere »eigentliche Substanzen« geben kann (ausser in verschiedenen Bewusstseinen). Obwohl er sich also bei der Rede von einer »eigentlichen Substanz«<sup>516</sup> terminologisch auf Aristoteles stützt, weicht Mou Zongsan in seiner Interpretation grundlegend von jenem ab: denn indem er die »erste Substanz« als das Individuum – das tatsächlich untrennbare Ganze des je gegenwärtigen Augenblicks – versteht, erweist sich alle Unterteilung dieses Hier und Jetzt in einzelne Dinge als eine Operation, die lediglich begrifflich vermittelt, und das heisst auf der Grundlage der *logischen Struktur des Urteils*, erfolgen kann. Es kann also nicht, wie bei Aristoteles, mehrere erste Substanzen im eigentlichen Sinne, also mehrere Individuen, geben, sondern eine Pluralität von Einzeldingen ist stets ein Effekt der gedanklichen oder allenfalls sprachlichen Operation des Urteilens und

<sup>516</sup> Es wäre auch möglich, diesen Begriff als »erste Substanz« zu übertragen, da Mou ihn in seinen Aristotelesziten in diesem Sinne verwendet. Da aber Mous Interpretation sich von derjenigen des Aristoteles entschieden unterscheidet, halte ich an dem am Chinesischen orientierten Ausdruck »eigentliche Substanz« fest.

besteht lediglich auf der Ebene der Repräsentationen im Bewusstsein. Dass Mou der Substanz nicht bloss die Eigentümlichkeit zuschreibt, im Verlaufe der Zeit konträre Eigenschaften anzunehmen, sondern zusätzlich behauptet, dass sie auch im Raum konträre Eigenschaften aufweist, führt dazu, dass die letzte Substanz in der Tat zum Individuum wird, zur unteilbaren Einheit, in bezug auf welche die Rede von Pluralität (ausser im oben erwähnten Sinne), und streng genommen auch Singularität, nicht anwendbar ist. Die eigentliche Substanz fällt zusammen mit dem Hier und Jetzt, wobei diese Begriffe, sofern sie gedacht werden in Opposition zum Dort oder zu Vergangenheit und Zukunft, wiederum lediglich Hilfskonstruktionen sind: Die eigentliche Substanz ist das schlechthin Gegenwärtige, dasjenige, das *da* ist. Mous Gedanke kreist hier zweifelsohne um die Vorstellung der buddhistischen *vijñaptimātrata* oder Nur-Bewusstseinslehre, dass der Wechsel<sup>517</sup> von Bewusstseinsinhalten das Movens der Ausdifferenzierung der Wirklichkeit ist: Die Fragmentierung der Wirklichkeit wird angeleitet durch den Wechsel der Qualität des Gegenwärtigen, ganz einerlei, ob dieser nun die Tiefe des Raumes oder aber die Dauer der Zeit segmentiert. Im Wahrnehmungsurteil fallen diese beiden Dimensionen zusammen: denn der Moment des Urteils ist bestimmt durch die »räumliche« Gestalt des aus dem Gehalt des gegenwärtigen Ganzen zu konstruierenden Gegenstandes. Zugleich bestimmt der »zeitliche« Aspekt der Gegenwärtigkeit dieses Ganzen und seiner Inhalte, welche anschaulichen Strukturen überhaupt zu einem Urteil Anlass geben können, als Gestalten zur Auswahl stehen. Daraus geht hervor, dass es falsch ist, von Zeit und Raum auszugehen, sondern dass vielmehr bei den Inhalten beziehungsweise Qualitäten anzusetzen ist, deren Wechsel in Rückkoppelung mit dem begrifflichen Apparat des Denkens Zeit und Raum als Verhältnisse zwischen den dabei ausdifferenzierten Einheiten konstituiert.<sup>518</sup> Jede Unterscheidung und somit auch Quantifizierung, etwa die Annahme einer Trennung von Raum und Zeit, ist ein Produkt des Denkens. Gründen kann sich letzteres aber auf nichts anderes als die begrifflich undurchdrungene reine Gegenwärtigkeit, wie sie sich sowohl in Whiteheads Begriff des gegenwärtigen Ereignisses (*actual event*) als auch in der buddhistischen Soheit widerspiegelt<sup>519</sup>. Wenn auch Mou die Homogenität der Substanz als metaphysische

<sup>517</sup> Mou lässt Aristoteles' Substanzbegriff stehen. Dennoch bindet er die metaphysische Deutung von Substanz und Attribut zurück an deren logisches Verhältnis, das auf der apriorischen Struktur des Urteils gründet. Es bleibt offen, ob Mou wie Whitehead, an den er sich stark anlehnt, den aristotelischen Begriff der Substanz grundsätzlich verwirft, wenn letzterer von einem *Wechsel von Qualitäten* statt von einem Wandel der Attribute einer Substanz spricht – betrachtet er doch nicht die Substanz, sondern die »Form« als beständig. Auf jeden Fall lässt sich feststellen, dass Whiteheads Auffassung sehr nahe kommt jener Vorstellung eines »Wechsels der Unterscheidungsmerkmale« (*xiāng zhuǎn* 相轉), welche gemäss dem *yogācāra*-Buddhismus die Grundstruktur der Wirklichkeit kennzeichnet. Dass Mou hier Whitehead zu folgen scheint, spiegelt sich darin, dass er als Übersetzungsterminus für Whiteheads »eternal objects« den Ausdruck *yǒngxiāng* 永相 verwendet, in dem der chinesische Begriff *xiāng* 相, »Unterscheidungsmerkmal«, erscheint. Mit dieser Frage hängt zusammen, wie der beim frühen Mou häufige Begriff *zhuǎnbiàn* 轉變 zu übersetzen ist, als »Wandel«, und somit »aristotelisch«, oder als »Wechsel«, also im Sinne Whiteheads oder der buddhistischen Nur-Bewusstseinslehre. Ausführungen hierzu finden sich u.a. in »Widerspruch und Typentheorie« (vgl. MZXSQJ 25, S. 31); eine detaillierte Besprechung kann aber an dieser Stelle nicht erfolgen. Klar ist indessen, dass Mou Zongsan Whiteheads Atomismus, der an dessen Substanzkritik anschliesst, wohl übernimmt, aber in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* – mit Sicherheit unter dem Einfluss der buddhistischen Nur-Bewusstseinslehre – in den Kontext einer Bewusstseinsanalytik einfließen lässt und »mentalistisch« deutet.

<sup>518</sup> Dieser Umstand macht nachvollziehbar, weshalb der buddhistische Terminus des Wahrnehmungsurteils, *pratyakṣa pramāṇa*, wörtl. »Ausmessung des dem Auge Gegenwärtigen«, ins Chinesische als *xiānliàng* 現量, wörtlich »Ausmessung oder Dimensionierung der Erscheinungen« übertragen wird. Mou wird später in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* von dieser Auffassung abrücken, und Zeit-Raum in Anlehnung an Kant (auch) als reine Form der Anschauung anerkennen, die die Vorstellungskraft jedem möglichen Gegenstand *a priori* verleiht. Mou spricht von der Verleihung (*zhuó* 著) einer raum-zeitlichen Hülle, die er als ein *Symbol* der eigentlichen Dinge bezeichnet.

<sup>519</sup> Eine eingängige Charakterisierung des bei Dignāga im Zusammenhang mit der Urteilslehre entwickelten Substanzbegriffes findet sich in Stcherbatsky 1993, S. 253: »First Substance is not entered into the list [of

Behauptung somit offensichtlich anerkennt oder ihr zumindest nichts entgegenstellt, macht er dennoch klar, dass diese seiner Auffassung nach mit dem logischen Identitätsgesetz nichts zu tun habe. Dies leuchtet unmittelbar ein, führt man sich vor Augen, dass das Identitätsgesetz der Logik die begrifflichen Operationen im Urteil bestimmt. Es geht somit nicht auf die Inhalte der in einem Urteil befassten Begriffe, sondern es ist eine rein formale Regel, die für die Möglichkeit des Urteils notwendig ist. Es verlangt lediglich, dass man dann, wenn man einem Gegenstand eine Eigenschaft P hat zukommen lassen, bei dieser Zuschreibung bleibt, wenn man von P spricht. Damit erhält P überhaupt erst eine Bedeutung (einen festen Bezug) und eine daran anschliessende Argumentation wird nachvollziehbar. Diese Bezugnahme auf die Topoi der Homogenität der Substanz sowie den davon unabhängigen, rein logischen Charakter des Identitätsgesetzes dienen der Abgrenzung gegen die Verfechter des historischen Materialismus, welche gegen die formale Logik den pauschalen Vorwurf erheben, ihre Methoden und die darin zum Einsatz kommenden Denkgesetze würden der Komplexität der Wirklichkeit nicht gerecht.<sup>520</sup>

### 1.3.2 Quantität

Die zweite Kategorie, zu der sich Mou äussert, ist die Quantität. Dabei hält er fest, dass diese auf der Kategorie der Substanz aufbaue: »Die Quantität ist offensichtlich aus der ›Substanz‹ abgeleitet. Alles, was eine Substanz, <ein Gegenstand (*tī*)> ist, ist ein unmittelbarer Träger <einer Eigenschaft>, und alles, was unmittelbarer Träger ist, kann quantitativ klassifiziert werden. Daher spricht man bei der Substanz vom Gegenstand selbst [...].«<sup>521</sup> Quantifizierbar sind nur Einzeldinge. Dafür aber, dass ein Einzelding überhaupt konzipierbar ist, ist der *logische* Begriff der Substanz notwendig. Die Erfassung als Einzelding erfolgt dadurch, dass Vorliegendes oder als vorliegend Gesetztes verknüpft wird mit einem bereits Bekannten. Damit wird vorliegendes qualitatives Material als *ein* Element in die Klasse des Bekannten aufgenommen. So betrachtet ergibt sich die Individuierung zum Einzelding aus dem Urteil. Dabei wird stets jenes Element, das in der Subjektposition steht, als Gegenstand – oder Substanz (*tī*) – individuiert und somit vergegenständlicht, indem es zugleich als ein Element jenem Begriff zugeordnet wird, der die Prädikatstelle einnimmt. Diese Grundsituation des Urteils ist dann gegeben, wenn das Urteil auf das geht, was Mou unter den Begriff der »eigentlichen Substanz« fasst, also die Form hat »dies/hier ist ein X«, oder anders gesagt, wenn von Elementarsätzen die Rede ist. Wie oben bereits angesprochen, wird das Subjekt oft bereits als klassifiziertes angeführt. Dann steht in der Subjektposition bereits ein Begriff, nicht bloss eine reine »Substanz«. Dass dieser Begriff aber in der Subjektposition erscheinen kann, erfordert Mou zufolge, dass er bereits als vergegenständlicht vorausgesetzt ist: »Die(se) Blume ist rot« heisst dann: »Dieser Gegenstand, der eine Blume ist, ist rot.« Prädikat dieses Urteils ist allerdings lediglich der Begriff »rot« und es bedeutet implizit selbstverständlich auch immer: dieser Gegenstand ist ein Element der Klasse, die durch den Begriff »rot« bestimmt ist. Anders verhält es sich, wenn das Urteil nicht auf Individuen geht, sondern auf Klassen, etwa in der generischen Aussage »Die Blume ist eine Pflanze« (mithin jene Art von

---

categories, RS], because, as has been explained, it is the common substratum for all categories, it is not a Category, it is a non-Category. Neither is Quality in general to be found in it, because Quality in general embraces all categories, it is coextensive with the term Predicate or Category. Simple qualities are ultimate sense-data, as appears in the perceptual judgment »this is blue« or, more precisely, »this point possesses blueness«. Complicated qualities are classes; e.g., in the perceptual judgment »this is a cow« which means as much as »this point of reality is synthesized as possessing cowness«.

<sup>520</sup> Vgl. hierzu Teil I, Kap. 1.4. (»Die Ablehnung der materialistischen Dialektiker und die Richtigstellung der Dialektik aus der Perspektive der Eigengesetzlichkeit der Logik«), S. 30–37.

<sup>521</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 65: »量的引出顯然是從「本體」來的。凡屬本體皆經挺持體，凡經挺持體者，皆可以量目之。故於本體，但論「體」之自性 [...].«

Aussagen, die Aristoteles eigentlich interessieren.)<sup>522</sup> Wenn nun Mou sagt, der Begriff der »Substanz« betreffe den Gegenstand als einzelnen, den Gegenstand an sich, während jener der »Quantität« den Gegenstand in seinem Bezug zu anderen beschreibe, so bezieht er sich auf eine Analyse des Urteils, die sich auf Kuijis Dignāga-Kommentar stützt, und die wir an anderer Stelle genauer darstellen. Demnach wird die gegenwärtige Gegebenheit im Urteil einerseits für sich betrachtet, unter den Aspekt ihrer Selbständigkeit (*zìxìng* 自性) gestellt und zu einem einzelnen Gegenstand (*tǐ* 體), während sie andererseits, unter dem Aspekt der eingeführten Unterscheidung oder Bedeutung (*yì* 義) des im Prädikat erscheinenden Begriffes, erfasst wird als eines von anderen Elementen, die unter die entsprechende Bedeutung fallen. Es tritt somit nicht als Gegenstand bezogen auf seine eigene Bedeutung (in bezug auf sich selbst als Gehalt oder intensionalen Gegenstand) (*zì zìxiāng* 自自相), sondern als Gegenstand bezogen auf andere derselben Klasse in den Blick, die vermittelt sind durch die Referenz auf Gegenstände von anderem Gehalt als es selbst, oder bezogen auf einen anderen intensionalen Gegenstand (*zì tāxiāng* 自他相).<sup>523</sup> Die Struktur des Urteils vereinigt somit die beiden Operationen der Individuierung und Quantifizierung im Sinne einer Einordnung des gewonnenen Individuums unter die Klasse des Prädikatbegriffes. Mou Zongsan fasst die Substanz i.S. von Gegenstand denn auch als Bestimmung im Sinne einer Individuierung oder wörtlich »Eingrenzung« (*júxiàn* 局限). Die Quantität dagegen beschreibt er als eine Verbindung verschiedener individuierter, eingrenzter Substanzen bzw. Gegenstände. Den Begriff der Bedeutung, welcher im Prädikatterm des Urteils erscheint, bringt Mou später mit Aristoteles' Kategorie der Qualität in Beziehung, ist letztere doch »die Beschaffenheit, die wir in bezug auf eine Substanz aussagen.«<sup>524</sup>

### 1.3.3 Relation

Die letzte der aristotelischen Kategorien, zu welcher Mou ausführlicher Stellung nimmt, ist diejenige der Relation. Er schreibt:

Relationen sind die Verhältnisse zwischen Tatsachen. Sie werden sich mit Bestimmtheit in der Verbindung eines Dings mit einem anderen zeigen, treten also gestützt (*yǐ* 倚) auf etwas Anderes (*tā* 他) hervor. Substanz und Quantität sind Verfahren zur Erörterung der Eingrenzung oder Bestimmung <von Individuen> unter dem Aspekt der Selbständigkeit (*júxiàn zìxìng* 局限自性), die Relation ist ein Verfahren zur Erörterung dessen, wie Substanzen und Quantitäten mit anderen <Substanzen oder Quantitäten> zusammengenommen werden, oder wie sie diese durchdringen.<sup>525</sup>

Während Mou die Kategorien von Substanz, Qualität und Quantität als strukturell mit dem Urteil verknüpft darstellt, ist die Relation auf einer weniger fundamentalen Ebene angesetzt. Die Qualität ist die »Bedeutung« oder »Intension«, durch welche die Individuierungsfunktion des Urteils ermöglicht wird. Sie wird im Urteilsakt manifest in der Individuation des

<sup>522</sup> Solche Urteile ordnen nicht ein Individuum einer Klasse zu, sondern sie weisen aus, dass eine Klasse die andere impliziert. Während »diese Blume ist rot« bedeutet » $(\exists x) b(x) \cdot r(x)$ « (»es gibt ein x, so dass x eine Blume ist und x rot ist«), steht »die Blume ist eine Pflanze« für » $(\forall x) b(x) \supset p(x)$ « (»für alle x, wenn x eine Blume ist, dann ist x eine Pflanze«), (oder » $\alpha_b \subset \alpha_p$ «, »Die Klasse der Blumen ist eine Teilmenge der Klasse der Pflanzen«).

<sup>523</sup> Zu den Begriffen *zì zìxiāng*, *zì tāxiāng* vgl. Teil II, Kap. 1.4 (»Kuijis Analyse der *dharma* als Theorie der Symbolisierung«) sowie 1.5 (»Vom Symbol zum Urteil: endoseme und allooseme Bedeutung«) und Teil III, Kap. 2 (»Mou Zongsans Anschluss an die buddhistische Logik (*hetuvidyā*): die Bedeutungsfunktion als Grundstruktur der Subjekt-Prädikatlogik«), bes. 2.3. (»Mous Interpretation des Urteilsbegriffes bei Kuiji: das Urteil als Akt des Bedeutens«), S. 196–199.

<sup>524</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 66: »性質即是吾人對體所說的如此這般.«

<sup>525</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 66: »關係是事物之間的關係. 它一定要於物與物之關連上顯, 即倚他而顯. 體與量是局限自性的論法, 關係是體與量之兼他或貫他的論法.«



gegenwärtigen Einzeldings. Andererseits vollzieht das Urteil zugleich die Unterordnung des derart Bestimmten unter einen allgemeinen Gegenstand – ein Universale – und ordnet ihn damit *mittelbar* als Einzelnes einer Klasse weiterer Einzelner zu. Es ist offensichtlich, dass aber der epistemologische Status der hiervon betroffenen Individuen sehr unterschiedlich ist: Der gegenwärtig individuierte Gegenstand ist dem urteilenden Bewusstsein unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben, während die anderen vermittelt sind durch den Denkakt des Urteils, das sich in die aktuelle Wahrnehmung einschreibt. Das Individuum als reine Gegenwärtigkeit, als das Hier und Jetzt, das Mou auch als eigentliche Substanz bezeichnet, ist somit als unmittelbarer Bewusstseinsinhalt (oder Wahrnehmungsbereich, *jìng* 境) »wirklich« oder »real« (*shí* 實), während es als über den Denkakt vermitteltes Individuum, als ein identifiziertes und dadurch einer Klasse von anderen Individuen gleicher Qualität zugeordnetes Individuum lediglich ein Konstrukt ist, das der Klassifizierungsfunktion (des Urteils) geschuldet ist. Dies gilt umso mehr für die anderen Individuen der »Bedeutungsklasse«, die ihre Gegenständlichkeit (ihr Unterscheidungsmerkmal, *xiāng* 相) vom Gegenwärtigen ausborgen (*jiǎ* 假), selbst aber ohne jeden anschaulichen Aspekt bleiben und somit bloss gedacht sind. Das Urteil trägt demnach sowohl die Aufgabe der Individuierung von Gegenständen einer Klasse *als einzelne*, als auch jene der Unterordnung derselben unter eine Klasse: Identifizierung und Individuierung einerseits und Klassifizierung und Quantifizierung andererseits fallen in *einem Akt* zusammen, sind zwei Aspekte ein und derselben *logischen* Verknüpfung. Demgegenüber setzen Relationen voraus, dass bereits Individuen oder Gegenstände gegeben sind, zwischen denen sie bestehen können. Sie stehen somit auf einer höheren Stufe als Urteile, sind logisch komplexer. Mous Ansicht nach, und hierin liegt wohl seine Grundkritik an den Verfechtern der relationalen Logik seiner Zeit, ist die logische Operation des Urteils fundamental, weil sie Gegenstände zuallererst konstituiert. Relationen dagegen sind erst denkbar unter der Voraussetzung, dass Gegenstände gegeben sind. Mou zufolge kann das Urteil, welches im Subjekt-Prädikatsatz seinen Ausdruck findet, nicht gleichgesetzt werden mit der Zuschreibung einer Eigenschaft zu einem bereits gegebenen Gegenstand. Das (Wahrnehmungs-)Urteil ordnet einem Gegenstand nicht einfach eine Eigenschaft zu, sondern durch die Zuordnung dieser Eigenschaft stellt es den Gegenstand überhaupt erst her. An diesem fundamentalen Status des Wahrnehmungsurteils wird Mou festhalten und in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* Russells Reduzibilitätssaxiom epistemologisch deuten als die Rückführbarkeit aller empirischen Erkenntnis auf atomare Wahrnehmungsurteile.

Obwohl Mou Zongsan der Darstellung der aristotelischen Kategorien in seiner *Norm der Logik* mehrere Seiten einräumt, hält er schliesslich fest, »dass [die Kategorien des Aristoteles] [ihrem Wesen nach] Begriffe des Seins betreffen«, dass sie »mit der Logik [...] in keinem inneren Zusammenhang [stehen].«<sup>526</sup>

#### 1.4 Aristoteles' Lehre von den Gegensätzen und vom Satz

Den Weg zum logischen Kern der aristotelischen Philosophie weist Mou zufolge die Satzlehre und die damit verknüpfte Theorie der direkten Schlüsse, wie sie in der *Hermeneutik*

<sup>526</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 67: »亞氏十範略如上述. 其性質乃是關於存在的些概念. 與邏輯無關.« Im Anschluss an diese Bemerkung führt Mou einige Gedanken zur Kantschen Interpretation der Kategorienlehre und ihrer Verknüpfung von Epistemologie und Metaphysik aus. Im vermeintlichen Versäumnis Kants, die Logik und die Erkenntnislehre scharf voneinander zu trennen, sieht er dessen Schwachpunkt, in einer rein logischen Interpretation des transzendentalen Programms die eigene Aufgabe. Den Kern der Logik erkennt er denn auch nicht in der Beschäftigung mit den Inhalten des Denkens oder den Zusammenhängen von dessen Gegenständen, sondern in der rein formalen Struktur von deren Symbol- oder Differenzierungsfunktion (*yìyòng* 義用) die freilich die Bedingung von Erkenntnis ist, wenn auch in einem leicht anderen Sinn als bei Kant. Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 67f.

dargestellt wird. Diese oft anschaulich im aristotelischen Urteils- oder Gegensatzquadrat gefasste Lehre vermag in Mous Worten »die formale Genialität des Aristoteles aufzuzeigen.«<sup>527</sup> Darüber hinaus sieht er an diesem Punkt einen möglichen Anschluss seines eigenen Logikverständnisses, das er unter den Begriff des »gesetzgebenden Standards« fasst, an den »methodischen« Standard, den er bei Aristoteles begründet sieht.

Zunächst setzt Aristoteles gemäss Mou *implizit* die Dichotomie als logisches Grundprinzip, von späteren Kommentatoren expliziert als die drei Grundgesetze des Denkens, das Identitätsprinzip, das Widerspruchsverbot und das ausgeschlossene Mittelglied. Mou, dessen erster Aufsatz zu logischen Fragen sich des Widerspruchsproblems gewidmet hatte, führt hier Aristoteles als Zeugen an für sein eigenes Verständnis des Widerspruchs, wenn jener in *De interpretatione* 17a das Verhältnis einer bejahenden und einer verneinenden Behauptung als Widerspruch bezeichnet. Aristoteles grenzt hier den Widerspruch Mou zufolge nicht bloss vom konträren Gegensatz zwischen universalen Sätzen entgegengesetzter Qualität ab (A und E). Wenn Aristoteles festhalte, dass »jede Bejahung [...] eine ihr entgegengesetzte Verneinung [besitzt], und es ebenso [...] zu jeder Verneinung eine ihr entgegengesetzte Bejahung [gibt]« und dass »ein Paar derart einander entgegengesetzter Sätze [...] als widersprüchlicher Satz bezeichnet werden«<sup>528</sup> könne, so spreche er ganz offensichtlich auch *nicht* vom Verhältnis zwischen einem universal bejahenden (A) und einem partikulär verneinenden (O) Satz. Vielmehr gehe es hier um zwei einzelne Urteile konträrer Qualität über ein und dasselbe Subjekt. Wenn Mou betont, dass Aristoteles hier nicht vom Verhältnis von universalen und partikulären Sätzen schreibe, so verfolgt er zunächst das Ziel, die Figur des Widerspruchs, der im Mittelpunkt seiner eigenen Auseinandersetzung mit der Logik (eigentlich genauer: Dialektik) steht, als eine Regel des Urteilens zu bestimmen, welche eine Bedingung der Möglichkeit auch singulärer oder elementarer Sätze darstellt. Er stellt sich gegen die in der logischen Literatur seiner Zeit geläufige Definition des Widerspruchs als ein Wahrheitswertverhältnis WFFW, sofern dieses *aussagenlogisch* als Ausdruck einer Verknüpfung von Sätzen verstanden wird, sondern er legt dieses Verhältnis aus als eine Anleitung oder Regel des Urteilens (und Denkens). Er beschreibt demnach grundsätzlich das Verhältnis einer bejahenden und einer verneinenden Behauptung bezüglich ein und derselben Zuschreibung (Prädizierung) zum selben Gegenstand. Mou spricht deshalb von einem Ausdruck eines *qualitativen* Prinzips. Auch gegen die Interpretation des Widerspruchs als eines Verhältnisses zwischen universalen und partikulären Aussagen konträrer Qualität wendet er sich, insofern sie an das abgelehnte aussagenlogische Verständnis anschliesst.<sup>529</sup>

In einem nächsten Schritt gelangt Mou zum Gegensatz zwischen Allgemeingegenstand und Einzelding – Universale und Partikulare – einerseits und der universalen Aussage gegenüber der partikulären Aussage andererseits. Aristoteles habe erkannt, dass nicht jede Opposition eines bejahten und eines verneinten Satzes einen Widerspruch darstelle. Damit letzteres gegeben sei, sei neben der notwendigen Bedingung eines gemeinsamen Subjekts für beide Sätze weiter erforderlich, »dass der bejahte Satz den Charakter einer universalen Aussage habe, der verneinte aber nicht, wenn zwischen ihnen ein Widerspruch bestehen soll«.<sup>530</sup> Mit dem Fehlen des universalen Charakters der Aussage sei implizit auf den Begriff

<sup>527</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 68: »亦因此點 [即 A E I O 四種命題及其對待關係] 足顯亞氏的形式天才 [...]«

<sup>528</sup> Aristoteles, *De int* 17a, übers. nach MZXSQJ 11, S. 68: »每一肯定有其相反的否定, 同樣每一否定有其相反的肯定. 這樣相反的一對命題, 可叫做一對矛盾命題.« Die dt. Übersetzung von Zekl 1998, S. 104f. lautet: »[...] daher klar ist, dass jeder Behauptung eine Verneinung entgegengesetzt ist und jeder Verneinung eine Behauptung. Und das soll denn Widerspruch heissen: Behauptung und Verneinung, die einander gegenüberstehen.«

<sup>529</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 69.

<sup>530</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 70: »他以為它們要成為矛盾關係, 必須主詞是同一, 而且必須肯定命題有全稱性質, 而否定命題則無全稱性質.«

des partikulären Satzes hingewiesen, obwohl sich dessen Definition erst in der *Ersten Analytik* finde. Mou betont allerdings, Aristoteles habe nicht erkannt, dass die Relation zwischen universalen und partikulären Aussagen konträrer Qualität nicht symmetrisch ist, dass also lediglich von A bzw. E nach O bzw. I ein Widerspruch bestehe, während von O nach A bzw. von I nach E bloss eine Inkompatibilitätsrelation herrsche.<sup>531</sup> Mou unterstreicht zwar, Aristoteles habe die Verhältnisse zwischen universalen und partikulären Sätzen beider Qualitäten nur unvollständig dargestellt, doch habe er nichtsdestoweniger »den Standard für die Verhältnisse zwischen A, E, I und O implizit richtig bestimmt.«<sup>532</sup> Diesen Standard erkennt Mou in der Unterscheidung zwischen Allgemeingegenstand – Universale – und allgemeiner oder universaler Aussage. Während das Universale eine Einheit darstelle, verweise die universale Aussage auf die Gesamtheit der Gegenstände, die in der Einheit des allgemeinen Gegenstandes befasst sind. Der universale Gegenstand verweist auf die *Bedeutung* des Subjekts eines Satzes, die universale Aussage dagegen zeigt auf, ob eine Behauptung für alle oder für keines der unter den Allgemeinbegriff im Subjekt fallenden Gegenstände zutrifft. Damit steht aber der *universale Gegenstand* für einen *Begriff*, während die *universale Aussage* für eine *Quantität von Gegenständen* steht. Die Unterscheidung des Aristoteles zwischen universalem Gegenstand und universaler Aussage verweist also auf den Zusammenhang von Klassifizierung und Quantifizierung: die Klassenbildung begründet den Begriff der *Quantität*, da sie über einzelne Akte zur Zuordnung (oder Identifizierung) mittels eines (selbst nichtnumerischen) Unterscheidungskriteriums – des universalen Gegenstands – Mengen von *Einzelgegenständen* begründet. Die Unterscheidung mündet in zwei Klassen von Einzelgegenständen, deren eine aus Elementen besteht, denen das entsprechende Kriterium zukommt, während die andere Elemente enthält, denen die kriteriale Eigenschaft abgeht. Die universale Aussage impliziert, im Unterschied zum allgemeinen Gegenstand, den Begriff der Anzahl von *Gegenständen*. Im Unterschied dazu ist im Kriterium die Dichotomie, die Zweizahl der (Gegenstands-)Klassen, lediglich *angelegt*. In Mous Worten: Die dichotome Funktion der Logik, welche im Zusammenspiel mit einem inhaltlich bestimmten Unterscheidungskriterium eine Zweizahl der daraus hervorgehenden Klassen begründet, hängt von der *Qualität*, oder genauer *Qualifizierung* dieses Kriteriums ab. Sie betrifft den Akt der Unterscheidung. Die Quantität der unter ein Kriterium fallenden Gegenstände dagegen reflektiert die Aufsummierung der einzelnen Zuordnungen zu dieser Klasse, während die Quantität der nicht unter dieses Kriterium fallenden Elemente der Summe der Nichtzuordnungen entspricht. Von der *hetuvidyā* übernimmt Mou weiter den Gedanken, dass das Urteil nicht einfach vorgängig bestehende Einzeldinge einem bestimmten Begriff zuordnet und als Teile einer Klasse identifiziert, sondern dass diese Einzeldinge überhaupt erst im Akt des Urteils *als einzelne* aufgefasst werden können – da sie eben dadurch in Bezug zu anderen möglichen Einzeldingen derselben Klasse gesetzt werden. Dies heisst aber auch, dass die Summe der Urteilsakte der Summe der Einzeldinge entspricht, oder anders gesagt: dass die Rede von Einzeldingen ohne die Voraussetzung des Urteilsbegriffs unsinnig, da nicht interpretierbar ist.<sup>533</sup> Aus diesen Überlegungen erreicht Mou schliesslich einen für ihn entscheidenden Punkt:

<sup>531</sup> Vgl. hierzu Teil III, Kap. 3.2.4.3 (»Die Relation zwischen universalem und partikulärem Satz konträrer Qualität ist nicht symmetrisch«), S. 216–222; Kap. 3.3.3 (»Das Verhältnis von Sätzen entgegengesetzter Quantität und Qualität«), S. 230–234; Kap. 4.5 (»Zur Frage des Verhältnisses zwischen bejahender universaler und verneinender partikulärer Aussage und dessen Begründbarkeit mithilfe des ›Existenzprinzips«), S. 267–272.

<sup>532</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 71: »亞氏雖只說了個大概, 但他定 AEIO 的關係的標準卻暗中是對的

.«  
<sup>533</sup> Dies gilt indessen nicht für den Begriff des Individuums. Hierfür gibt es, wie oben gezeigt, die Möglichkeit, dieses als Voraussetzung des Urteilsaktes zu denken. Es ist dann indes klar, dass dieser Begriff lediglich

Deshalb gründet Aristoteles' Erörterung der Verhältnisse von A, E, I und O bloss auf Quantität und Qualität, die beide auf nichts Drittes zu beziehen sind (wie etwa, ob <das Subjekt> existiert oder nicht). Trennt man zwischen Universale (allgemeinem Gegenstand) und universaler Aussage, so kann sich auch diese <universale Aussage> auf nichts anderes <als Qualität und Quantität> beziehen. Diesen Punkt erkennen die heutigen Logiker mehrheitlich nicht.<sup>534</sup>

Diese Worte richten sich unmittelbar gegen die Feststellung, die ursprünglich auf Russell zurückgeht, und die nach ihm breite Zustimmung fand, dass die partikuläre Aussage die Existenz des Subjekterms voraussetzt, während dies bei der universalen nicht der Fall ist. Daraus ergibt sich, dass alle Schlüsse von universalen auf partikuläre Sätze sich als ungültig erweisen, und dass von den traditionell anerkannten Gegensatzverhältnissen zwischen universalen und partikulären Sätzen beiderlei Qualität lediglich die Widerspruchsrelation zwischen universaler und partikulärer Aussage entgegengesetzter Qualität bestehen bleibt: von der Wahrheit bzw. Falschheit eines partikulären Satzes lässt sich auf die Falschheit bzw. Wahrheit des universalen Satzes konträrer Qualität schliessen.<sup>535</sup>

#### 1.4.1 Sätze und Gegensätze

Mou Zongsan geht im Anschluss weiter auf Aristoteles' Vorgehen bei der Klärung der Verhältnisse zwischen Sätzen ein. Dieses hebt auf die Bestimmung von Gegenteilen oder Polaritäten unter den Sätzen ab. Mou spricht von *duìzhǔn* 對準, also wörtlich, dem Kriterium der Gegenüberstellung. Seine Untersuchungen haben das Ziel, das distinktive Merkmal des Widerspruchsverhältnisses zu bestimmen. Seine Ausführungen beginnt er mit Aristoteles' Feststellung, die beiden Sätze »Mann ist weiss« und »Mann ist nicht weiss« stünden nicht im Widerspruch zueinander, während »Sokrates ist weiss« und »Sokrates ist nicht weiss« sehr wohl einen Widerspruch darstellten. In der chinesischen Übersetzung verwendet Mou im Falle des ersten Gegensatzpaares das Demonstrativpronomen »*nàge*« 那個, »jener«, überträgt die beiden Sätze folglich als »jener Mann ist weiss, jener Mann ist nicht weiss«. Mou zeigt danach, dass das erste Satzpaar nur deswegen nicht widersprüchlich ist, weil das Subjekt des Satzes nicht eindeutig bestimmt ist. Beziehe man die Behauptungen auf denselben Gegenstand zum selben Zeitpunkt, handele es sich also um zwei Zuschreibungen zu ein und demselben Gegenstand, so stünden sie sehr wohl im Widerspruch zueinander. Mou stellt hier infrage, dass Aristoteles' Bezug auf die Wandelbarkeit der Substanz, den Umstand, dass ihr zu verschiedenen Zeitpunkten konträre Eigenschaften zukommen können, für die Klärung des Unterschiedes von Widerspruch und blossem Gegensatz überhaupt dienlich ist. Er bezeichnet diese Argumentation als »biologisch«, da sie letztlich auf Eigenschaften der Natur oder der Materie rekurriere. Demgegenüber schlägt er – in der Formulierung etwas unscharf – eine »räumliche« Sichtweise vor, welche die beiden Urteile in bezug setzt auf denselben Punkt in Raum und Zeit. Damit scheint er tatsächlich auf eine Dimension zu verweisen, welche sich von der Frage der Eigenschaften der Materie emanzipiert: sein Argument läuft darauf hinaus, dass zwei Urteile entgegengesetzter Qualität auf denselben Gegenstand gehen müssen, damit sie einen Widerspruch darstellen können. Unter der Voraussetzung aber, dass die Gegenstände als *einzelne* aus dem Urteil selbst hervorgehen, bleibt hierfür lediglich eine Lösung: Der Widerspruch ist die Verknüpfung der bejahenden Zuschreibung einer Eigenschaft und des verneinenden Absprechens dieser Eigenschaft *in einem Akt*, und somit in bezug auf ein und denselben im entsprechenden Urteil zu identifizierenden Gegenstand. Dies

---

transzendentalen Status hat, dass er einen Grenzbegriff darstellt, der vorausgesetzt werden muss, wenn das Urteil in der von Mou dargestellten Form überhaupt möglich, i.S. von wirklich durchführbar, sein soll.

<sup>534</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 72: »所以亞氏講 A E I O 的關係只是根據量與質, 共不涉及其他 (如存在與否). 如果分開共相與全稱, 則亦不能涉及其他. 此義近人多不識.«

<sup>535</sup> Die ausführliche Diskussion des Problems der Existenz in der Logik findet sich in Teil III, Kap. 4 »Der Status der Existenz in der Logik«, S. 244ff.; zu den direkten Schlüssen vgl. Teil III, Kap 3, S. 199–244.

ist nichts anderes als die Rückführung des Widerspruchs auf eine Regel, die die Bedingung der Möglichkeit des Urteilens erfasst, und die in die traditionelle Logik als das Denkgesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs eingegangen ist, wenngleich Mous Ansicht nach in aller Regel falsch begründet. Die Gegensätze zwischen bejahten und verneinten Sätzen können demnach nicht verstanden werden, wenn sie in Bezug gesetzt werden zu – immer bloss hypothetischen oder faktischen, niemals aber notwendigen – Eigenschaften der Materie oder des Seins. Vielmehr müssen sie in der *logischen* Struktur der Opposition gründen, welche eine Bedingung für die Konstitution von Gegenstandsreferenz darstellt. Der Gegensatz von Bejahung und Verneinung stellt damit die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Charakterisierung des Seins und in letzter Konsequenz auch der Substanz dar, soll diese mehr bezeichnen als eine durch den logischen Aufbau des Urteils eröffnete Leerstelle, soll sie also einem metaphysischen Anspruch gerecht werden.<sup>536</sup> Mou fasst seine Ausführungen zum Widerspruch in folgende fünf Grundsätze:

- (1) Zwei entgegengesetzte (affirmative und negative) partikuläre Sätze können nicht im Widerspruch stehen, sofern sie nicht Zuschreibungen zu ein und demselben Gegenstand ausdrücken.
- (2) Die Verbindung unterschiedlicher (positiver) Eigenschaften in der Substanz führt nicht zu einem Widerspruch.
- (3) Werden der Substanz zu verschiedenen Zeitpunkten konträre Eigenschaften beigelegt, so ist dies nicht widersprüchlich.
- (4) Zwei Sätze konträrer Qualität und unterschiedlicher Quantität stehen im Widerspruch.
- (5) Unterschiedliche (positive) Behauptungen über einen Gegenstand können nicht im Widerspruch stehen. Einen Widerspruch stellt die gleichzeitige Bejahung *und* Verneinung ein und derselben Behauptung in bezug auf ein und denselben Gegenstand dar.<sup>537</sup>

Mou führt schliesslich aus:

Der polare Gegensatz (*duìzhǔn de fǎnduì* 對準的反對) gründet in der Entgegensetzung von Bejahung und Verneinung. Wenn in bezug auf den verneinten Ausdruck (*chénsù* 陳述) keine Klarheit besteht, so ist ein Gegensatz nicht unbedingt ein polarer (*duìzhǔn* 對準). Wenn etwa beim Verhältnis von »ist weiss« und »ist nicht-weiss« (*fēi-bái* 非白) das »nicht-weiss« äquivalent ist mit »ist nicht weiss«, so handelt es sich um eine Polarität; wenn aber »nicht-weiss« auf etwas verweist, indem es andere als weisse Dinge aufzeigt, so herrscht nicht nur keine Polarität, sondern es besteht überhaupt kein Gegensatz. Wenn weiter ein Gegensatz zu einem Widerspruch wird, so ist dies derjenige Gegensatz mit der stärksten Polarität (*wéi zuì duìzhǔn de fǎnduì* 為最對準的反對). Wenn das Subjekt ambig (*qíyì* 歧異) ist, oder wenn hinsichtlich des Subjektausdrucks Unklarheit besteht, so kann keine gegensätzliche <Behauptung> eine Polarität darstellen.<sup>538</sup>

<sup>536</sup> Die Alternative, die bereits angedeutet wurde, und die Mou tatsächlich auch zu verfolgen gedenkt, ist die transzendente Grundlegung einer Substanz als Bedingung der Möglichkeit des Urteils. Diese kann dann aber sprachlich nicht mehr gleich behandelt werden wie die Gegenstände, die aus dem Urteil hervorgehen, sie lässt sich im Unterschied zu jenen massgeblich nicht quantifizieren oder individuieren. Sofern sie Einheit ist, ist sie es nur aus einer Perspektive der Immanenz, als letzter Horizont, als Innensicht auf eine äusserste oder letzte Grenze.

<sup>537</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 73.

<sup>538</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 74: »對準的反對首在肯定與否定之相翻. 若對於否定之陳述不清楚, 則反對不一定對準. 譬如「是白」與「是非白」, 如「非白」等於「不是白」, 則為對準; 如「非白」有所指, 即指「白」以外的東西言, 則不但不對準, 而且亦不反對. 其次, 反對而至於矛盾, 則為最對準的反對. 若主詞有歧義, 或對於主詞的陳述有歧義, 則反對皆不能對準.«

### 1.4.2 Gegensätzlichkeit: Sätze und Begriffe

Mou erkennt in Aristoteles' Suche nach Paaren entgegengesetzter Sätze eine Einsicht in die Dichotomie von Bejahung und Verneinung als Grundlage der (Bi-)Polarität. Er weist dann auf die grundlegende Differenz zwischen gegensätzlichen Urteilen oder Sätzen einerseits und gegensätzlichen Begriffen andererseits hin, die er sprachlich in der Opposition »*bù shì* X« (不是 X), bestehend aus der allgemeinen Negation und der Kopula, beziehungsweise »*fēi* X« (非 X) zur Darstellung bringt, wobei *fēi* (im Modernchinesischen) ein Wortbildungselement ist, das für die Bildung negativer Antonyme verwandt werden kann. Ob ein mit »*fēi*« gebildeter Begriff einen Gegensatz ausdrückt, lässt sich nach Mou Zongsans Analyse mit einer Ersetzungsprobe zeigen: Wenn es im jeweiligen Kontext durch »*bù shì*« ersetzbar ist, so handelt es sich um ein Urteil, und »*fēi*« steht (wie in der klassischen Schriftsprache – wenngleich dort i.R. in Verbindung mit der Satzendpartikel *yě* 也) für die Negation der Kopula. Ist die Negation indessen Teil eines Ausdrucks mit Referenz, kommt sie beispielsweise im Subjekterm vor, so entfällt die Polarität. Die Negation bezieht sich dann, so Mou, auf den Begriff, für den der Terminus steht, als dessen Wortbestandteil sie auftritt. Dadurch aber entsteht ein Komplementärbegriff, der alle Gegenstände umfasst, die nicht unter den verneinten Begriff fallen: Dieser Begriff wird dann auf alles bezogen, was das »Klassifizierungskriterium« X nicht erfüllt. Sobald also ein Terminus mit vorangestellter Negation im Subjekterm des Satzes erscheint, an einer Position, mit der eine extensionale Interpretation verbunden ist, verliert er jegliche Polarität, weil er gedacht wird als auf Gegenstände bezogen. Der negierte Terminus wird zu einem blossen Komplement des affirmativen Begriffes, der aber mangels semantischen Gehalts leer bleibt.<sup>539</sup> Die reinste Form der Polarität ist die symmetrische Ausschlussbeziehung, bei der »X« genau dann zutrifft, wenn »nicht X« nicht zutrifft, und bei der sowohl ausgeschlossen ist, dass beide zugleich zutreffen, als auch, dass gleichzeitig keines von beiden gilt: Im Unterschied zu anderen Gegensatzverhältnissen, etwa der Inkompatibilität, die zulässt, dass »X« und »nicht X« beide *nicht* zutreffen, ist dieser symmetrische Ausschluss lediglich im Falle des *Widerspruchs* gegeben. Somit ist der Widerspruch in der Tat, wie Mou sagt, der Gegensatz mit der »stärksten Polarität« (*zuì duìzhǔn de fǎnduì* 最對準的反對). Schliesslich hängt die Möglichkeit des Widerspruches von der Eindeutigkeit des Subjekterms ab. Im Falle des (Wahrnehmungs-)Urteils ist diese, wie oben gezeigt, gegeben, denn dieses Urteil konstituiert selbst den Einzelgegenstand, den es zugleich klassifiziert. Im singulären (Wahrnehmungs-)Urteil ergibt die Konjunktion einer bejahenden und einer verneinenden Behauptung hinsichtlich derselben Eigenschaft (desselben Prädikats) in bezug auf ein und denselben Einzelgegenstand einen Widerspruch. Diese Zuschreibung ist also, da sie zu ein und demselben Zeitpunkt, an ein und demselben Raum, auf ein und denselben Gegenstand erfolgen soll, gar nicht möglich.

### 1.4.3 Die Opposition von partikulären und universalen Sätzen

Ähnlich stellt ein allgemeiner Satz eine Behauptung über ein Ganzes – nämlich den möglichen Begriffsumfang – dar. Insofern ist die Referenz des Urteils die Gesamtheit der Begriffsextension. Wenn also der Satz »alle Fische legen Eier« als wahr behauptet wird, so wird der Begriff des Fisches dadurch bestimmt. Wird nun zugleich behauptet, »einige Fische legen keine Eier«, oder auch nur »ein Fisch legt keine Eier« sei wahr, so führt dies zu einem Widerspruch: Es zeigt, dass das Prädikat »legt Eier« als wesentliche Eigenschaft des Begriffes »Fisch« nicht infrage kommt, weil nicht alle Elemente, für die gilt, dass sie in die Klasse »Fisch« fallen, zugleich gilt, dass sie die Eigenschaft haben, »Eier zu legen«. In diesem

<sup>539</sup> Vgl. hierzu Teil III, Kap. 4.7 (»Generalisierte Sätze und die klassischen Satztypen (A, E, I, O)«), S. 274–282.

Beispiel geht es nun nicht mehr um ein individuierendes Wahrnehmungsurteil, in dem aufgrund des Gehalts der im Hier und Jetzt vorliegenden Bedeutung der Gegenstand der Referenz eindeutig ist. Vielmehr wird hier das Verhältnis zweier empirischer Begriffe diskutiert. Dass ein anderer Begriff wesentlich zum Begriff des Fisches gehört, erweist sich hier dadurch, dass jedes Urteil, in dem er als Prädikat zu einem Subjekterm »Fisch« erscheint, wahr ist. Dann und nur dann ist die Eigenschaft »Eier zu legen« eine wesentliche Eigenschaft des Begriffes »Fisch«. Daraus ergibt sich auch, dass eine einzige Gegenprobe genügt, um die als wesentlich unterstellte Eigenschaft als dem Begriff unwesentlich auszuweisen. Russell und andere haben diesen Punkt dazu benutzt, die universale Aussage gänzlich als eine Implikation zu deuten, die lediglich hypothetischen Charakter hat, indem sie bedeutet: »wenn etwas ein Fisch ist, so legt es Eier«. Ist nur ein Fall bekannt, indem etwas, das ein Fisch ist, keine Eier legt, so ist diese Hypothese widerlegt. Entsprechend gelten Allaussagen bloss provisorisch und sind jederzeit widerlegbar.<sup>540</sup> Diesen letzten Punkt wird Mou Zongsan bestimmt nicht in Zweifel ziehen, wogegen er sich aber wendet, ist die Interpretation des Status des universalen Satzes als bloss hypothetisch. Vielmehr handelt es sich um einen anderen Modus der Referenz. Während im singulären Urteil (oder Wahrnehmungsurteil) der Allgemeinbegriff oder die Bedeutung (yi 義), welche im Prädikatterm erscheint, dazu dient, mittels einer Unterscheidung eine Referenz auf einen Einzelgegenstand herzustellen, ist das Verhältnis im universalen Satz davon grundsätzlich unterschieden: Hier dient der Gegenstand nur dazu, eine Erkenntnis über Begriffe oder Allgemeinbedeutungen zu gewinnen. Gegenstand des Urteils ist nicht mehr das Ding – der aus einer Wahrnehmung gewonnene Gegenstand – sondern der Begriff, ein Element einer Ebene, die hierarchisch höher steht als die Wahrnehmungsgegenstände. Im ersten Fall dient der Begriff der Herauslösung eines Gegenstandes, im zweiten der Vergegenständlichung eines Begriffes, der mit weiteren Begriffen in Zusammenhang gebracht werden soll. Ersteres stellt gleichsam die Bewegung der Extensionalisierung eines Begriffes über die Konstitution einer gegenständlichen Referenz dar, letzteres dagegen die Erkenntnis der Zusammenhänge von Begriffsintensionen durch die Überlappung von deren Extensionen. Ziel ist dort die Schaffung eines Systems der Begriffe oder Bedeutungen, deren Hierarchisierung und Systematisierung unter Rückgriff auf ihre Extension erfolgt. In einer universalen Aussage steht demnach der Subjektbegriff nicht für einen einzelnen Gegenstand der zum Subjekterm gehörigen Klasse, sondern er steht für den *Begriff selbst* und dadurch für seinen Gesamtumfang. Universale Aussagen sind also stets Urteile, welche Begriffe miteinander verknüpfen. Dabei erhält der Subjektbegriff neben seiner intensionalen Interpretation eine extensionale Deutung, während der Prädikatbegriff zunächst lediglich intensional interpretiert wird. Im Vollzug des Urteils, in der Behauptung der Wahrheit des universalen Urteils, wird nun die Extension des Subjektbegriffs dem Prädikatbegriff eingeschrieben. Ist die Behauptung der Wahrheit richtig, so heisst dies selbstverständlich, dass jedes Element des Subjektbegriffs auch ein Element des Prädikatbegriffs ist; und ebenso, dass etwas Teil des Subjektbegriffs ist, wenn es Teil des Prädikatbegriffs ist. Ferner bedeutet es, dass das behauptete Einschlussverhältnis der Begriffsgehalte oder Bedeutungen unhaltbar wird, wenn sich herausstellt, dass es Elemente gibt, die nicht der Extension des Prädikatsbegriffs, wohl aber derjenigen des Subjektbegriffs angehören. Dennoch beschreibt die Implikation lediglich eine universale Regel, anhand derer empirisch (also extensional) überprüf- und widerlegbar wird, ob der behauptete inhaltliche Zusammenhang richtig ist. Der Widerspruch gründet aber im Falle des Verhältnisses von universalem und partikulärem Satz darin, dass in bezug auf einen identifizierten

<sup>540</sup> Diese Tatsache lässt sich sehr einfach zeigen: Wenn »alle Fische legen Eier« bedeutet »wenn etwas ein Fisch ist, so legt es Eier«, dann ist die darin enthaltene Implikationsrelation zu notieren als: (1)  $fx \supset ex$ . Dass  $x$  ein Fisch ist, aber keine Eier legt, kann notiert werden als (2)  $fx \cdot \sim ex$ . Nun ist  $fx \supset ex$  äquivalent mit  $\sim fx \vee ex$ , und dies wiederum mit  $\sim (fx \cdot \sim ex)$ , was die Verneinung von (2) ist, so dass also (1) und (2) im Widerspruch stehen.

Einzelgegenstand – den Allgemeinbegriff – die Verknüpfung mit einem anderen Begriff gleichzeitig als gültig und als ungültig behauptet wird. Während der Widerspruch aber im Falle des Wahrnehmungsurteils eine transzendente und apriorische Bedingung für das Urteilen als solches zum Ausdruck bringt, die die Interpretation von Extensionen zuallererst ermöglicht, wird er hier zu einem Werkzeug der Erkenntnis, der inhaltlich oder intensional motivierte Vermutungen über den Zusammenhang von Begriffen vermittels deren Extensionen überprüfbar macht. Für Mou wesentlich ist aber die Tatsache, dass die universale Aussage es ermöglicht, sich im Urteil auf den Subjektbegriff als geschlossenes Ganzes oder als Einheit zu beziehen, als *Gegenstand* analog zum Einzelgegenstand im singulären Urteil. Der daraus erwachsenden Eindeutigkeit der Referenz der gegensätzlichen Aussagen verdankt sich der Umstand, dass in beiden Fällen die Behauptung der gleichzeitigen Wahrheit der entgegengesetzten Zuschreibungen überhaupt als Kriterium von deren Unhaltbarkeit gelten kann, als Hinweis darauf, dass eine der Zuschreibungen mit Sicherheit falsch ist. Dies ist nämlich nur deshalb möglich, weil der Widerspruch *de facto* ja gar nie vorkommt. Er ist ein Effekt unhaltbarer Zuschreibungen im Denken und daher unmöglich. Folglich verweist der Widerspruch in der Sprache immer auf einen Fehler des Denkens (nicht auf die Verfassung der Wirklichkeit). Der Widerspruch ist eine logische Figur, die nicht in irgendeiner Weise das Sein widerspiegelt, sondern die den Zugriff auf das Sein regelt und so überhaupt erst ermöglicht.

#### 1.4.4 Von den notwendigen Beziehungen zwischen Sätzen: Vom Satz zum direkten Schluss

Gegen Russells Vorstellung, die universale Aussage sei lediglich hypothetisch und im Gegensatz zur partikulären Aussage nicht im Sein verankert, weshalb Schlüsse von universalen auf partikuläre Aussagen nicht zulässig und die direkten Schlüsse der aristotelischen Logik weitgehend unhaltbar seien, wendet Mou Zongsan ein, dass genannte Ableitungen der aristotelischen Logik mit der faktischen Referenz der Subjektterme, deren ontologischem Status, gar nicht zusammenhängen. Die direkten Schlüsse bei Aristoteles fragen Mou zufolge vielmehr danach, wie die Wahrheit der Zuschreibung einer Eigenschaft zu einzelnen Elementen eines Begriffes mit der Wahrheit der Zuschreibung zu diesem Begriff als Ganzem zusammenhängt. Aristoteles konzipiere dabei das Begriffsganze extensional als die Gesamtheit der unter den Begriff fallenden Elemente, wobei er hier nicht von faktischen sondern von möglichen Elementen sprechen müsse. Demnach beschäftigt sich Aristoteles mit dem *logischen* Verhältnis von Teil und Ganzem, welches völlig unabhängig sei vom epistemologischen Status der dabei betrachteten Begriffe. Wohl sei es möglich, dass partikuläre Sätze im Sein verankert sind, und im Gegensatz zu universalen Aussagen lassen sie sich empirisch auch bestätigen. Doch hinsichtlich des logischen Verhältnisses, das Aristoteles aufzeigt, sind sie auf derselben Ebene angesetzt wie die universalen Sätze. Die Frage der faktischen Bestätigung einer Zuschreibung in einigen Fällen, ihre Begründung im Sein, ist für die logische Relation vom Teil zum Ganzen eines Begriffes gänzlich unerheblich. Auch Begriffe wie Einhörner, Geister und dergleichen mehr, die höchstwahrscheinlich jeder realen Grundlage entbehren, werden logisch gleich behandelt wie Begriffe, von denen sich kaum sinnvoll bezweifeln lässt, dass sie eine reale Referenz besitzen. Hierzu vgl. die anschließende Diskussion über die direkten Schlüsse.

#### 1.5 Mous »Befreiungsschlag« für die Subjekt-Prädikatlogik

Das siebte Kapitel von Mous *Norm der Logik* stellt zunächst eine Verteidigung der »formalen Logik« dar und setzt in diesem Zusammenhang zu einem »Befreiungsschlag für die Subjekt-



Prädikatlogik« an.<sup>541</sup> Darin richtet sich Mou gegen Anfeindungen der Subjekt-Prädikatlogik von drei Seiten:

In einem ersten Schritt wendet er sich gegen Positionen innerhalb der formalen Logik, unter anderem explizit gegen Whitehead und Russell. Mous Auffassung zufolge richtet sich deren Widerstand gegen die Subjekt-Prädikatlogik gar nicht gegen ihre logische Struktur, sondern vielmehr – Mou zufolge zu Unrecht – gegen damit in Verbindung gebrachte metaphysische Vorstellungen, insbesondere jene des Verhältnisses von Substanz und Attribut.<sup>542</sup>

Zweitens stellt er sich gegen Einwände, die von Vertretern einer nichtformalen Logik erhoben werden. Diese nähmen für sich in Anspruch, sich gegen den leeren Formalismus der sogenannten formalen Logik zu stellen, und verlangten dagegen eine »metaphysische« oder »philosophische« Klärung der gesamten Logik, oder aber sie lehnten, wie die Pragmatisten oder die materialistischen Dialektiker, die formale Logik grundsätzlich ab.

Drittens will Mou aufzeigen, dass auch Einwände gegen die formale Logik vor dem Hintergrund einer epistemologischen Position letztlich den Charakter der Logik verkennen, wenn sie die Logik etwa auf eine transzendente Logik Kantschen Zuschnitts reduzieren wollen.<sup>543</sup>

Zunächst unterstreicht Mou Zongsan, dass die aristotelische *Logik* im Erweis der Ableitungsverhältnisse zwischen verschiedenen Sätzen besteht, dass sich ihr logischer Charakter also in den gültigen Schlüssen, nicht aber in der Binnenstruktur der darin verwendeten Sätze zeigt: Die Logik hängt nicht von der Form des Subjekt-Prädikatsatzes ab:

Das Satzmuster an sich ist eigentlich unproblematisch<sup>544</sup>. Wir müssen einzig betrachten, wie das logische Ordnungsprinzip (*li* 理) beschaffen ist, dessen Ausdruck diese Satzmuster dienen, wir müssen keineswegs danach fragen, wie die <konkrete> »Form« (*shi* 式) dieser Satzmuster beschaffen ist. Dass sie Logik konstituieren, drückt sich im »Ordnungsprinzip« aus, das sie aufzeigen (*chéngxiǎn* 成顯), keineswegs in den Werkzeugen, von denen dessen Operationen (*yùnyòng* 運用) Gebrauch machen. Wir können nicht ausgehend von <der Form von> Subjekt und Prädikat entscheiden, ob es sich <bei einem Satz> um <einen Ausdruck der> Logik handelt.<sup>545</sup>

Da das logische Wesen der aristotelischen Logik nicht im formalen Aufbau der Sätze, deren sie sich bedient, begründet liegt, sondern vielmehr in den aufgezeigten Zusammenhängen zwischen diesen Sätzen, darf das rein formale Kriterium, Aristoteles' Logik greife auf Subjekt-Prädikatsätze zurück, nicht als Grund vorgebracht werden, das System der aristotelischen Logik zu befürworten, oder aber, es zu verwerfen. Selbst wenn die Subjekt-Prädikatform tatsächlich für den Ausdruck gewisser Verhältnisse defizitär ist – was Mou nur zu gerne bestätigt – kann dieser Mangel doch nicht gegen die Logik in Anschlag gebracht werden, deren Ausdruck die Subjekt-Prädikatsätze dienen. In Mous Worten: Die Beschränktheit des Subjekt-Prädikatsatzes ist nicht gleichzusetzen mit einem Mangel der sogenannten Subjekt-Prädikatlogik.<sup>546</sup>

Der Grund für die Ablehnung der Subjekt-Prädikatlogik ist nach Mous Auffassung vielmehr in Bereichen zu suchen, die mit Logik oder dem Subjekt-Prädikatsatz in keinem inneren Zusammenhang stehen. Die philosophische Reflexion in Europa hat sich demnach,

<sup>541</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 78.

<sup>542</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 77, 81.

<sup>543</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 78.

<sup>544</sup> Wörtl. »reicht nicht hin, Schäden anzurichten«.

<sup>545</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 79: »句法原不足為害也。我們只需看此句法所表現的邏輯之「理」如何，我們決不必問其句法之「式」如何。他之成為邏輯是在其所呈顯的「理」上表示，並不在其運用的工具上表示。我們不能從主調上決定其為邏輯，[...]«.

<sup>546</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 79.

durchaus unter dem Eindruck des aristotelischen Organons, in engem Bezug auf die mit dem Subjekt-Prädikatsatz in Zusammenhang gebrachten Begriffe von Substanz und Attribut entwickelt, weshalb sie zu Annahmen über den Bau der Welt oder deren Erkennbarkeit gelangt ist, welche die Beschränktheit dieser Struktur widerspiegeln.<sup>547</sup> Dennoch handelt es sich hierbei um metaphysische, beziehungsweise epistemologische Schwierigkeiten. Sowohl die erkenntnistheoretische Vorstellung, wonach lediglich die Attribute erkennbar sind, nicht aber die Substanz, als auch die metaphysische Idee einer konstanten, unveränderlichen und materiellen Substanz mögen an der Struktur des Subjekt-Prädikatsatzes Mass genommen haben.<sup>548</sup> Dennoch besteht keine notwendige Beziehung zwischen der logischen Struktur von Subjekt und Prädikat und dem metaphysischen Verhältnis von Substanz und Attribut, denn Substanz und Attribut lassen sich auch unabhängig vom Subjekt-Prädikatsatz thematisieren:

Zwischen dem Subjekt- und Prädikatterm auf der Ebene der Sprache und <den Begriffen von> Substanz und Attribut im Rahmen einer Theorie besteht keine notwendige Kausalbeziehung.<sup>549</sup>

Mou spricht deshalb bei der analogisierenden Übertragung des logisch-sprachlichen Baus des Subjekt-Prädikatsatzes auf das Verhältnis einer Substanz zu deren Attributen und der metaphysischen Universalisierung dieser Zuordnungsstruktur von einer blossen Assoziation.<sup>550</sup>

Dass der Theorie von Substanz und Attribut ein solcher Stellenwert beigemessen wurde, wie dies in der traditionellen Metaphysik der Fall war, mag sehr wohl durch die Prominenz des Subjekt-Prädikatsatzes in der Logik mitbedingt gewesen sein. Allerdings rechtfertigt die Unangemessenheit der metaphysischen Vorstellung von Substanz und Attribut, wie sie Russell und Whitehead erkennen, keineswegs eine pauschale Ablehnung der Subjekt-Prädikatlogik zugunsten einer »stärkeren« Logik der Relationen. Denn der logische Charakter der aristotelischen Logik lässt sich kaum aufgrund eines Mangels einer in Zusammenhang damit entwickelten metaphysischen Vorstellung in Abrede stellen. Vielmehr verweist die Propagierung einer Relationenlogik bei obengenannten Denkern auf eine Agenda, die mit Fragen der Logik letzten Endes gar nicht zusammenhängt, sondern die aufgrund metaphysischer oder epistemologischer Erwägungen verfolgt wird:

Die Entstehung von Sachverhalten in der Welt erfolgt meist aus den sie bedingenden Gegebenheiten (*yuánfǎ* 緣法). | Auch das Verhältnis von Substanz und Attribut zum einen und Subjekt und Prädikat zum anderen erschöpft sich darin, dass es durch letzteres mitbedingt ist (*yuánfǎ*). Russell und Whitehead wollen ihre Erkenntnistheorie und Metaphysik beweisen, deshalb schaffen sie in positiver Hinsicht eine sogenannte Relationenlogik, während sie in negativer Hinsicht die sogenannte Subjekt-Prädikatlogik des Aristoteles angreifen. Doch eine Untersuchung der wirklichen Verhältnisse zeigt, dass die Relationenlogik eigentlich gar nicht in den Bereich der echten Logik fällt, und dass es sich in Wirklichkeit ebenfalls bloss um einen Angriff auf jene eine Theorie der Äquivalenz von »Subjekt-Prädikatform« und »Substanz und Attribut« handelt, wenn die Subjekt-Prädikatlogik angefeindet wird [...].<sup>551</sup>

Mou Zongsan verfiert dagegen eine Haltung, wonach bei Aristoteles »die logischen Prozesse« von Analyse und Definition, die seines Erachtens erst im Rahmen metaphysischer Spekulation zu den Vorstellungen von Substanz und Attribut führen, und die

<sup>547</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 80.

<sup>548</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 80.

<sup>549</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 80: »言語句法上的主詞謂詞與學說上的本體屬性無必然的因果關係.«

<sup>550</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 80.

<sup>551</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 80f: »世事之成，多由緣法。本體屬性之於主詞，自只是緣法而已。羅素與懷悌海為要證成各人之認識論與形上學，故在積極方面建設所謂關係邏輯，在消極方面攻擊亞氏的所謂主詞邏輯。然究其實，關係邏輯本不在真正邏輯範圍之內，而所攻擊的主詞邏輯也實只是攻擊與「主詞式」巧合的「本體屬性」這一套理論 [...]«

»metaphysischen Theorien vom Sein« »keineswegs untrennbar ineinander verstrickt sind.«<sup>552</sup> Die aristotelische Logik gilt es nach Mou vielmehr unter dem Gesichtspunkt ihres Werkzeugcharakters ins Auge zu fassen. Sie erweist sich dann als Untersuchung der Verfahren gültiger Erkenntnisgewinnung und damit als unabhängig von den Mutmassungen über den Charakter der Wirklichkeit, von der sie somit in ihrer Gültigkeit auch nicht abhängt. Mou betrachtet sie in diesem Sinne als eigentlich formal und unabhängig von der Beschaffenheit des Materials, auf das sie angewandt wird.<sup>553</sup>

### 1.5.1 Gegen eine *logisch* begründete Überlegenheit der Relationenlogik

Mou geht auch kurz auf die Kritik der Vertreter einer relationalen Logik ein, welche auf die Unangemessenheit des Subjekt-Prädikatsatzes zielt, mathematischen Relationen Ausdruck zu verleihen. Sie führen dabei das sogenannte Argument *a fortiori* an, wie etwa in der Satzketten: »A ist grösser als B, B ist grösser als C, also ist A grösser als C«. Obwohl es formal eine gewisse Ähnlichkeit zu einem Syllogismus aufweist, schliesst es doch nicht mittels sich in Urteilen manifestierender Inklusions- oder Exklusionsverhältnisse von Begriffen, sondern mithilfe der Transitivität von Relationen.<sup>554</sup> Mou anerkennt nun sehr wohl, dass das Subjekt-Prädikatmuster keine Handhabe bietet, komplexe mathematische Relationen darzustellen, und macht klar, dass die Verteidigung der auf der Struktur von Subjekt-Prädikatsätzen aufbauenden aristotelischen Logik als valables logisches Verfahren nicht gleichzusetzen ist mit dem Anspruch strenger Vertreter der klassischen Logik auf alleinige Geltung der Subjekt-Prädikatlogik als eigentlich formal, wonach die Relationen im Bereich des Empirischen anzusetzen sind.<sup>555</sup> Obwohl aber die Relation des »grösser als« nicht in einem Syllogismus von Subjekt-Prädikatsätzen ausgedrückt werde, lasse sich dennoch nicht in Abrede stellen, dass der vorliegende Schluss ein syllogistischer<sup>556</sup> sei. Somit ist Mou zufolge zwar das »grösser als« eine transitive Relation, der vorliegende Schluss hingegen ein Syllogismus.<sup>557</sup> Im Anschluss hält Mou fest, dass die Subjekt-Prädikatsätze lediglich dem Ausdruck der Gesetze des Schliessens dienen, und dass es diese Gesetze des Zusammenhanges der

<sup>552</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 81: »但在亞氏的系統中，邏輯程序與其元學理論並未糾在一起。« Und weiter: »Wenn [Aristoteles] sagt ›worauf das Subjekt verweist, ist die Substanz‹, ›worauf das Prädikat verweist, ist das Attribut‹, so sagt er dies in bezug auf das Definieren, und es kann nicht für eine metaphysische Theorie gehalten werden.« (»又曾言「主詞所指為本體」，「謂詞所指為屬性」，這也是對界說而言，不能認為它是一種元學理論。«) Ebd., S. 82.

<sup>553</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 81.

<sup>554</sup> Tatsächlich lässt sich das Prinzip des Syllogismus, das *dictum de omni et nullo*, als Spezialfall einer Transitivitätsrelation verstehen, wobei Bezug genommen wird auf die Transitivität von Klasseneinschluss- oder Prädizierungsrelationen. Die Versuche, das *a fortiori*-Argument syllogistisch zu interpretieren waren Mou aus einer Darstellung in Eatons *General Logic* bekannt. Vgl. Eaton, 1931, S. 220–223.

<sup>555</sup> Eaton, 1931, S. 221 führt ein entsprechendes Argument Mansels an.

<sup>556</sup> Der chinesische Übersetzungsterminus für Syllogismus, *sānduànlùn* 三段論, lautet wörtlich übertragen »dreigliedriger Schluss«, »Dreisatz«. Gegen die Vermutung, Mou habe sich hier vom Wortlaut dieser Übersetzung verleiten lassen, den »syllogistischen« Charakter des *a fortiori*-Arguments vorschnell anzuerkennen, spricht m.E., dass Mou sehr wohl vertraut ist mit dem formalen oder logischen Charakter des syllogistischen Schlusses.

<sup>557</sup> Eaton, 1931 führt folgende Überführung des *a fortiori*-Arguments in einen Syllogismus durch De Morgan und Keynes an: »Was immer grösser als B ist, ist grösser als C, A ist grösser als B, Also: A ist grösser als C«. Allerdings wird darauf hingewiesen, dass die Hauptprämisse hierbei wie folgt anzusetzen wäre: »Da B grösser ist als C, ist alles, das grösser ist als B, auch grösser als C«. Damit aber ist in der Hauptprämisse der Begriff der Transitivität der Relation bereits enthalten, was Keynes als Forderung nach dem Beweisgrund ablehnt. Mansel schlägt dagegen folgende Eaton zufolge vorzuziehende Umformung des *a fortiori*-Arguments in einen Syllogismus vor: »Was immer grösser ist als ein Grösseres als C ist grösser als C; A ist grösser als ein Grösseres als C; Daher ist A grösser als C.« Hier erscheint das allgemeine Prinzip des *a fortiori*-Arguments in der Hauptprämisse tatsächlich in der Subjekt-Prädikatform, während die Nebenprämisse einen Fall darstellt, der unter dieses allgemeine Prinzip fällt. Vgl. Eaton 1927, S. 221. Ich gehe davon aus, dass Mou diese Lösung Mansels bekannt war, da er an anderen Orten extensiv aus Eaton zitiert.

Satzmuster sind, in welchen sich die Logik zeigt, keinesfalls aber die Satzmuster für sich genommen. Daraus folgt für Mou, dass die Bildung von Satzformeln zum adäquateren Ausdruck etwa der Transitivitätsrelation nicht zu »mathematischen« Satzmustern führt, sondern dass erst der Schluss, der durch eine transitive Relation aufgezeigt wird, im eigentlichen Sinne zur Mathematik gehört: »Deshalb hängt die Mathematik an den Ordnungsprinzipien, nicht an den Satzmustern.«<sup>558</sup> Ein Satzmuster wird demnach nicht zu einem nichtlogischen, weil es für die Darstellung der Mathematik ungeeignet ist. Ebenso wenig wird es nur deshalb logischer, weil es für diese Aufgabe angemessen ist. Wenn wir deshalb »zu erkennen imstande sind, dass die Mathematik sich lediglich auf eine Art »Ordnungsprinzip« gründet, nicht aber auf Satzmuster, dann hat sie damit nicht viel zu tun, ob bestimmte Satzmuster für deren Analyse geeignet sind.«<sup>559</sup> Folglich kann das, was ein System als logisch ausweist, nicht an der Form seiner Darstellungsmechanismen erwiesen werden, sondern es zeigt sich vielmehr in deren Zusammenhängen. Aus Konsequenz hieraus wiederum ergibt sich nicht nur, dass Whiteheads und Russells Klassen- und Relationenlogik, die sie in den *Principia Mathematica* entwickeln, nicht an sich angemessener ist für eine Erörterung der Logik als frühere, weniger umfassende Systeme logischer Notation, sondern dass die Rückführung der Mathematik auf die Logik auch nicht gleichgesetzt werden kann mit einer Begründung derselben in Klassen und Relationen.<sup>560</sup> Dass die Subjekt-Prädikatlogik nicht rundweg ungeeignet für die Darstellung logischer Zusammenhänge ist, lässt sich Mou zufolge nicht zuletzt auch daran erkennen, dass das, was sie an logischem Gehalt aufweist, ohne weiteres in die Darstellung etwa der *Principia Mathematica* überführbar ist.<sup>561</sup> Da die logischen Satzmuster oder Formeln lediglich Darstellungsmittel sind, deren reguläre und systematische Verwendung erst ihren logischen Charakter zeigt, kann eine grundsätzliche Diskussion der Logik nicht am Bau von deren Elementen festgemacht werden. Der Prüfstein ist vielmehr die Gesetzmässigkeit von deren Verwendung, der Umstand, dass sie als ganzes ein geschlossenes System bilden.<sup>562</sup>

<sup>558</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 83: »所以數學一定在「理」上, 而不在句法上.«

<sup>559</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 83: »如果我們能認識數學是靠一種「理」上, 而不靠句法, 則句法之能解析與否原無多大關係.«

<sup>560</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 83f.

<sup>561</sup> »Tatsächlich kann das Subjekt-Prädikatmuster in ein Satzmuster mit Veränderlichen umgewandelt werden: So etwa  $ps, (x) sx \supset px, (x) sx \in p$ . | Dies ist dasselbe wie  $\phi x$ . Dies ist alles vergleichsweise belanglos, da die Mathematik hiervon nicht abhängt. Damit lässt sie sich schlicht besser darstellen.« (»其實主謂句法也可以解為變項句法, 如  $p(s), (x).s(x) \supset p(x), (x).s(x) \in p$ . 這與  $\phi x$  同. 都無多大關係. 因為數學並不在此. 不過由之易於表示數學而已.«) *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 83f.

<sup>562</sup> »Wenn wir sie ausschliesslich an der Dichotomie (*èrfēnfǎ* 二分法) festmachen und die Beziehungen zwischen den Werten Wahr und Falsch erläutern, so erhalten wir ein Wahrheitswertsystem, das für sich selbst ein Systemganzes konstituieren kann (*zì chéng yī tào* 自成一套). Wenn wir die Sätze als einzelne Einheiten nehmen, ohne sie <in Subjekt und Prädikat> zu zerlegen, und nur die Beziehungen zwischen einzelnen Sätzen wie  $p, q$  und  $r$  betrachten, so ergibt sich ebenfalls von selbst ein System. Wenn wir einen einfachen Satz nicht nach dem Muster von Subjekt und Prädikat zerlegen, sondern ihn mithilfe von Formeln (*shì* 式) aus »Variablen« und »Konstanten« wie  $R_1(x), R_2(x, y)$  und  $\phi(x), (x).\phi x, (\exists x).\phi x$  notieren, so lässt sich auch damit ein Systemganzes bilden. Wir können unsere Sichtweise erneut ändern, und <die Sätze> nicht in Subjekt und Prädikat zerlegen, sondern mithilfe von Relationen analysieren. Wir betrachten dabei die beiden Begriffe  $S$  und  $P$  und deren gegenseitiges Verhältnis: Ob es  $P$  gibt oder nicht, wenn es  $S$  gibt; ob es  $P$  gibt oder nicht gibt, wenn es  $S$  nicht gibt. Auch auf dem Weg dieser Analyse | lässt sich ein System bilden, nämlich das sogenannte System der acht <Satz>-formeln. Da nun all diese je ein System <für sich> bilden können, weshalb sollte dies denn für das Subjekt-Prädikatmuster nicht gelten?« *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 79f.: (»我若純本二分法而講真假之間的關係, 而為真理直系統, 此又可自成一套. 我若把命題當作一個單位, 而不分解它, 只看命題與命題之間的關係, 如  $p, q, r$  等之間的關係, 則又自成一系統. 我若把一個簡單的句子, 不分解為主謂句法, 而寫為「變項」與「常項」的式子, 如  $R_1(x), R_2(x, y)$ , 以及  $\phi(x), (x).\phi x, (\exists x).\phi x$ «, 則又可自成一套. 我若再換一個觀點, 不以主謂來解, 而以關係來解, 及以  $S$  與  $P$  為兩個概念, 看它們之間的關係如何: 有  $S$  而有  $P$  否, 有  $S$

Wenn Aristoteles zur Darstellung der Logik auf die Form des Subjekt-Prädikatsatzes zurückgreift, so stützt er sich dabei nach Mou lediglich auf die für den Ausdruck von Behauptungen »weitaus geläufigste und einfachste Satzform« der Sprache als »Werkzeug zum Ausdruck der Ableitungsverhältnisse zwischen Bejahung und Verneinung.«<sup>563</sup> Mou verwendet hier den chinesischen Begriff *jiǎ* 假 »sich stützen«, »ausleihen«, womit er den blossen Behelfscharakter des Rückgriffs auf die Subjekt-Prädikatform betont, deren Belanglosigkeit für den Erweis des Zusammenhanges zwischen Bejahung und Verneinung, in dem sich der logische Charakter des aristotelischen Systems manifestiert:

[...] die aristotelische Logik [beachtet] das Prinzip der Dichotomie von »ist« und »(ist) nicht« (*shì fēi* 是非). Allerdings hat <Aristoteles> [im Ggs. zur modernen Wahrheitswertlogik, Anm. R.S.] keine Untersuchung der Verhältnisse der Werte Wahr und Falsch an sich angestellt. Er hat »ist« und »(ist) nicht« (Bejahung und Verneinung) an einer Satzform (einem Satzmuster) festgemacht (*nínggù* 凝固) und sich dieser Satzform als Werkzeug zum Ausdruck (*biǎodá* 表達) der Deduktionsverhältnisse zwischen »ist« und »ist nicht« bedient. Direkte und indirekte Schlüsse usw. hat er gleichermassen auf diese Weise gebildet. Das heisst also, dass er ein Schlussystem zu schaffen vermochte, indem er die Satzform von Subjekt und Prädikat zugrunde legte (*gēnjù* 根據).<sup>564</sup>

Eine Darstellung der Subjekt-Prädikatlogik muss demnach die Satzform von Subjekt und Prädikat als bloss syntaktische Formel, als ein Werkzeug zur Darstellung deduktiver Zusammenhänge betrachten, ohne zu einer Untersuchung der Gegenstände überzugehen, auf welche sich der Subjekt- beziehungsweise der Prädikatbegriff beziehen.<sup>565</sup> Diese Formel ist an sich »unproblematisch« und von logischem Interesse ist lediglich die Ordnung, welche mittels dieser Formeln zur Darstellung gelangt. »Dass sie Logik darstellen, drückt sich im »Ordnungsprinzip« (*lǐ* 理) aus, das sie aufzeigen, keineswegs in den Werkzeugen, von denen dessen Operationen Gebrauch machen.«<sup>566</sup> Die Logik schlägt sich somit zwar in formalen Systemen nieder, doch sie ist etwas davon grundlegend Verschiedenes: Sie ist jener universale

---

而無 P 否: 無 S 而有 P 否, 無 S 而無 P 否. 如作此解, 則又可成一系統, 即所謂八式系統是. 凡此等等皆可成一系統, 主謂式又何不可成一系統?.)

<sup>563</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 78: »Kommt in der Sprache ein Aussagesatz vor, der etwas behauptet, so gibt es für dessen Ausdruck keine geläufigere und einfachere Satzform als jene aus Subjekt- und Prädikatterm. So nimmt etwa <im Satz> »Die Blume ist rot« das Wort Blume die Gegenstandsposition ein und wird beschrieben. Man bedient sich für <die Bestimmung> diese <r> Position der Bezeichnung »Subjekt«. Für »rot«, das vom erkennenden Subjekt bereitgestellt wird, und das zu beschreiben vermag, bedient man sich der Bezeichnung »Prädikat«. Miteinander verbunden werden Subjekt und Prädikat zu einer äusserst geläufigen Satzform, in der die subjektive Haltung von Bejahung oder Verneinung <dieser Zuordnung> zum Ausdruck gebracht wird. Aristoteles' Logik bedient sich nun dieser Satzform als Werkzeug zur Aufzeichnung der Ableitungsverhältnisse zwischen Bejahung und Verneinung.« (»在言語上, 有所主張的直陳句子, 最順而最簡單的莫如主謂句法, 如「花是紅的」. 於「花」之立於彼而被形容, 假名為「主」; 於「紅」之備於此而能形容, 假名為「謂」. 主謂相合, 成一最順的句法, 由此句法表達肯定與否定之主觀態度. 亞氏邏輯即假此句法為工具而表示肯定與否定之間的推演關係.) In der *hetuvidyā* werden die beiden Demonstrativpronomina *cǐ* 此 »dies« und *bǐ* 彼 »jenes« mit dem subjektiven »Unterscheidungsvermögen« (*néng bié* 能別) einerseits und dem Gegenstand der Unterscheidung (*suǒ bié* 所別) andererseits assoziiert. Dies dürfte Mous Analyse des Urteils als Vermittlung von extensionalem Gegenstand und intensionalem Gegenstand, also als Akt der semantischen Deutung oder Bedeutung angeregt haben. Vgl. das anschliessende Kapitel 2, bes. Kap. 2.3.2.1 (»Das Verhältnis von Gegenstand und Bedeutung«), S. 186f.

<sup>564</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 78: »亞氏的邏輯乃是遵守是非二分法原則的. 不過他沒有作真妄值本身的關係之研究. 他是把是非 (肯定、否定) 凝固到一個句法上, 藉著句法為工具來表達「是」與「不是」之間的推演關係. 直接推理與間接推理等, 即是如此作成的. 即是說, 因主謂句法為根據, 可以造出一個推理系統來.«

<sup>565</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 79.

<sup>566</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 79: »它之成為邏輯是在其所呈顯的「理」上表示, 並不在其運用的工具上表示.«

und allgemeine Standard, welcher als Gesetz das Kriterium allen korrekten Denkens zur Verfügung stellt.<sup>567</sup>

## 2. Kapitel:

### Mou Zongsans Anschluss an die buddhistische Logik (*hetuvidyā*): die Bedeutungsfunktion als Grundstruktur der Subjekt-Prädikatlogik

#### 2.1 »Gegebenheit« (*fǎ* 法 – *dharma*) und Urteil

Im zweiten Teil des dritten Bandes der *Norm der Logik* bringt Mou Zongsan die Subjekt-Prädikatformel der aristotelischen Logik in Verbindung mit einem Verständnis des buddhistischen Begriffes der »Gegebenheit« (*fǎ* 法, Skrt. *dharma*), wie es der tangzeitliche Mönchsgelehrte Kuiji 窥基 (632–682 n.Chr.) in seinem Kommentar zu Dignāgas Schriften zu Logik und Erkenntnis (*hetuvidyā*) formuliert hat. Kuiji bestimmt darin eine »Gegebenheit« durch die beiden Dimensionen des »Tragens« und »Anleitens«, welche zwei Aspekte von Bedeutung erfassen sollen, nämlich deren »Gehalt« und den dadurch ermöglichten Vollzug einer Operation der »Unterscheidung«. Das Urteil zerfällt in der *hetuvidyā* gemäss Mou in »Gegenstand« (*tǐ* 體) und »Bedeutung« (*yì* 義). Letztere interpretiert er als eine bestimmte *Verwendung* des Unterscheidungspotentials einer Gegebenheit. Funktional setzt Mou den »Gegenstand« mit dem Subjekterm, die »Bedeutung« mit dem Prädikatterm gleich. Wenn wir dabei Mous Darstellung folgen, versucht Kuiji in seiner Untersuchung das bei Dignāga vor dem Hintergrund bestimmter metaphysischer Prämissen gefasste Verhältnis von partikulärem Gegenstand (*zìxiāng* 自相) und universalem Gegenstand (*gòngxiāng* 共相) rein strukturell zu deuten. Daraus ergibt sich bei Mou Zongsan eine Theorie des *Zeichens*, die darauf angelegt ist, eine Beschreibung des Bedeutungsakts zu liefern und dabei alle nichtlogischen Aspekte auszublenden, also sowohl das Wahrgenommene in seiner Konkretheit als auch alle Spekulation über dessen Verankerung in einer wie auch immer verfassten Wirklichkeit ausklammert. Kuiji liefert hiermit, so Mous Darstellung, einen formalen Rahmen zur Beschreibung der Semiosis<sup>568</sup>, in deren Zusammenhang das Urteil gestellt wird, und mit der die Bewältigung der Wirklichkeit unauflösbar verbunden ist. Dass aber die Bedeutung an bestimmte rein formale Voraussetzungen gebunden ist, verweist seinerseits auf den apriorischen Charakter letzterer, auf jenes logische Prinzip, das Mou zufolge alles Ordnungswirken anleitet.

#### 2.2 Die Urteilslehre nach Dignāga und deren Deutung durch Kuiji

Um den Hintergrund von Kuijis Überlegungen zu erschliessen, empfiehlt sich in einem ersten Schritt ein kurzer Blick auf Dignāgas Auffassung des Urteils, denn Kuijis Traktat ist in seinem Selbstverständnis eine Auseinandersetzung mit dessen Darstellung der buddhistischen Urteils- und Schlusslehre. Dignāga anerkennt im Gegensatz etwa zu den *mādhyamikas*, für die alle Erkenntnis relativ ist, das Hier und Jetzt als den letzten Bezugspunkt aller Erkenntnisprozesse: Das in ihrer Wirkmacht gegenwärtige »Eigenleben« seiner Gegenstände, zwingt das Bewusstsein zur Anerkennung einer ausserhalb seiner selbst liegenden Wirklichkeit, auch wenn diese als solche nicht erfassbar und stets nur in ihren Effekten

<sup>567</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 81.

<sup>568</sup> Mou Zongsan hat sich ausführlich mit Whiteheads Theorie des Symbolismus auseinandergesetzt und hierzu auch einen Aufsatz veröffentlicht: »Huaitehai lun zhijue liang shi« (»Whitehead über die zwei Modi der Wahrnehmung«), ursprünglich in *Lixiang yu wenhua* 5, 1944. Enthalten in: MZSXSQJ 17, S. 217–239. Der Text übersetzt längere Passagen aus Whiteheads *Symbolism* sowie *Process and Reality*, die er mit kürzeren Erläuterungen begleitet.

wahrnehmbar ist. Wenngleich nicht gegenständlich verfasst, ist dieses Aussen unter dem Aspekt seiner Wirkmächtigkeit das Allerrealste.<sup>569</sup> Dignāga vertritt gegen die indischen Realisten die Ansicht, dass die Eigenschaften nicht in den Dingen enthalten und daher – in einem naiven Sinne – wirklich sind. Wohl sind sie durch die Sinne vermittelt, doch erkannt werden sie erst im Urteil durch den Verstand. Ihr *universaler* Charakter weist die Eigenschaften als Gegenstände des Denkens aus, weshalb sie immer schon vom *singulären* Augenblick des Hier und Jetzt, auf das jedes Urteil geht, unterschieden sind. Jenes letzte, ununterscheidbare Moment, *kṣana*, fasst Dignāga mit den verschiedenen Bezeichnungen Wirklichkeit (*sat*), Sein (*bhāva*) oder Ding (*vastu*). Dignāga verfißt die Vorstellung des nichtillusorischen Charakters der unmittelbaren Sinneswahrnehmung, dies im Gegensatz zu der aus dem Wahrnehmungsurteil (*pratyakṣa pramāṇa*) hervorgehenden Erkenntnis.<sup>570</sup> Das Urteil ist eine *aktive* Tätigkeit des Denkens auf eine *passive* Ähnlichkeitsreaktion, als die sich eine Einwirkung jenes Aussen in der Wahrnehmung manifestiert. Erst im Urteil wird der in der Wahrnehmung bewusste Gegenstand begriffen als ein Allgemeingegenstand (*sāmānyalakṣaṇa*, chin. *gòngxiāng* 共相). Den Gegenstand der Wahrnehmung, auf den die Verstandestätigkeit gerichtet ist, bezeichnet Dignāga demgegenüber als singulären Gegenstand – *svalakṣaṇa*, wörtlich »Eigenmerkmal«, chinesisch *zìxiāng* 自相.<sup>571</sup> Kuijss Innovation, zumindest gemäss der Darstellung Mous, liegt nun darin, die metaphysische These über die Existenz einer letzten Wirklichkeit unterschieden zu haben von der davon prinzipiell unabhängigen Struktur der Relation von »Gegenstand« und »Bedeutung«, die er als die Grundfigur der Inbezugsetzung zweier Gegebenheiten<sup>572</sup> oder Bedeutungen auffasst.

## 2.3 Der Subjekt-Prädikatsatz

### 2.3.1 Die Klärung der Funktion von Subjekt und Prädikat mithilfe der *hetuvidyā* ist kein Vergleich derselben mit der aristotelischen Logik

Bevor Mou Zongsan auf die Analyse der »These« oder »Behauptung« (*zōng* 宗) im Rahmen der *hetuvidyā* eingeht, die er analog zum aristotelischen Urteil behandelt, gemahnt er zuallererst zu Zurückhaltung gegenüber allen Versuchen, die aristotelische Syllogistik in eine

<sup>569</sup> Mou nimmt in seinen Schriften wiederholt Bezug auf Whiteheads Gedanken einer Zweifelt der Wahrnehmungsmodi, die jener als »causal efficacy« und »presentational immediacy« bezeichnet. Letzteres bezeichnet die Spuren der Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren sinnlichen Gestalt, die sie gegenständlich konzipierbar macht. Ersteres verweist auf die Wirkmacht und Unkontrollierbarkeit dieser Gegenstände durch das Bewusstsein, das von der Gewissheit begleitet ist, dass diese Gegenstände, wenngleich Teil des eigenen Bewusstseins, von einem dessen Mechanismen unerreichbaren Aussen verursacht sind. Bei Whitehead ist die grundlegendste Form des Symbolismus jenes Verhältnis zwischen kausaler Verursachung und anschaulicher Unmittelbarkeit, das den Organismus überhaupt erst zu irgendeiner gesteuerten Tätigkeit befähigt. Der Symbolismus ist damit auch ursächlicher als die Sprache, wie Whitehead in *Symbolism – its Meaning and Effect* anhand von Äsops Hund versinnbildlicht, der nach dem Spiegelbild jenes Fleischstücks, das er im Rachen trägt, schnappt, wobei ihm das Fleischstück ins Wasser fällt. Verhaltensweisen dieser Art bei Tieren lassen den Schluss zu, dass auch diese auf optische Eindrücke reagieren, sich also eines primitiven Symbolismus bedienen, der ihnen als Orientierung in der Wirklichkeit dient – sie aber auch in die Irre führen kann. Die Ähnlichkeit des von Whitehead beschriebenen Verhältnisses von kausaler Effizienz und anschaulicher Unmittelbarkeit mit Dignāgas Vorstellung einer Entsprechung von kausal wirksamem Ausserhalb und dem sinnlichen Korrelat innerhalb des Bewusstseins ist augenfällig, und wir dürfen davon ausgehen, dass sie Mou Zongsan bewusst war.

<sup>570</sup> Diese Auffassung übernimmt auch Xiong Shili, über den Mou Zongsan Zugang zum buddhistischen Schrifttum fand. Vgl. Fn. 511, S. 165.

<sup>571</sup> Vgl. hierzu Sharma, Dharendra, *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*, Mouton: The Hague/Paris, 1969, S. 37.

<sup>572</sup> »Gegebenheit« steht hier für *fā* 法, die Übersetzung für Skrt. *dharma*. In der indischen *hetuvidyā* wird dieser Begriff verwendet im Sinne einer Eigenschaft, die einem Gegenstand beigelegt wird oder auch beigelegt werden kann. Sharma 1969, S. 39 übersetzt den Begriff als »attribute«, dies im Unterschied zu *dharmin* (*yōufā* 有法), das er als »subject« wiedergibt.

allzu enge Verbindung mit der buddhistischen *hetuvidyā* zu bringen. Die beiden Zugänge unterscheiden sich seiner Ansicht nach fundamental, denn während ein Syllogismus ein deduktiver Schluss sei, seien die Schlüsse der *hetuvidyā* induktiv.<sup>573</sup>

### 2.3.2 Die Elemente: Subjekt und Prädikat gegenüber »Gegenstand« und »Bedeutung«

Der Absatz, in dem die hier referierte Diskussion enthalten ist, versteht sich als eine Untersuchung der Bestandteile, die einen Subjekt-Prädikatsatz konstituieren. Mou führt zunächst Subjekterm, Prädikatterm, sowie die Kopula oder deren Negation an. Als Funktion letzterer bezeichnet er den »Ausdruck einer subjektiven Funktion«, welche »das Prädikat <erst> realisiert«<sup>574</sup> und somit das Urteil konstituiert. Analog hierzu gliedert sich auch die »Behauptung« in der *hetuvidyā* in zwei Bestandteile: Wie der Subjekt-Prädikatsatz in Subjekt und Prädikat zerfällt, setzt sich jene aus »Gegenstandsklasse« (*tǐlèi* 體類) und »Bedeutungsklasse« (*yìlèi* 義類) zusammen. »Gegenstand« und »Bedeutung« sind indessen lediglich die Grundlagen (*yī* 依), auf denen eine Behauptung aufbaut, weshalb ihre Verbindung alleine noch kein Urteil ergibt. Genau wie im Falle des aristotelischen Urteils mit Subjekt- und Prädikatterm ist also auch hier das wesentliche Merkmal eines Satzes die *Behauptung* des Vorhandenseins oder Fehlens einer Verbindung zwischen Gegenstand und Bedeutung, die sich an der Kopula zeigt.<sup>575</sup> In der chinesischen *hetuvidyā* wurde der »Gegenstand« definiert als das jeweils Vorangestellte (*xiān chén* 先陳), die »Bedeutung« als das Nachgestellte (*hòu chén* 後陳), womit auf die Reihenfolge dieser Elemente im Satz Bezug genommen wird.

#### 2.3.2.1 Das Verhältnis von »Gegenstand« und »Bedeutung«

Das Verhältnis von »Gegenstand« und »Bedeutung« wird traditionell entlang dreier begrifflicher Dimensionen erörtert, die auf Kuiji zurückgehen und als eigentliche chinesische Innovation in der *hetuvidyā* gelten können.<sup>576</sup> Diese drei Dimensionen werden in den folgenden Gegensätzen erfasst:

- (1) Die »Selbständigkeit« (*zìxìng* 自性, ev. »Selbstheit«<sup>577</sup>) des »Gegenstandes« auf der einen, die »Unterscheidungstätigkeit« (*chàbié* 差別) der »Bedeutung« auf der anderen Seite;
- (2) der »Gegebenheitsträger« oder »Signifikat« (*yǒufǎ* 有法, Skrt. *dharmin*), als der der »Gegenstand« dient, gegenüber der »Gegebenheit« (*fǎ* 法 – Skrt. *dharma*), dem »Signifikanten« selbst, für welchen die »Bedeutung« steht<sup>578</sup>;

<sup>573</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 386.

<sup>574</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 385: »復有成就此謂詞，而表示主觀作用的是與不是（此在通常，名曰繫辭。«

<sup>575</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 386.

<sup>576</sup> Hierzu und für eine Darstellung dieser *tǐ yì sān míng* 體義三名 vgl. Frankenhauser 1996, S. 36.

<sup>577</sup> Dieser Terminus ist gewiss eine Notlösung. Auf die naheliegende Übersetzung als »Eigenwesen« oder »Selbstwesen« will ich deshalb verzichten, weil der Begriff zum Ausdruck bringen soll, dass es hier um eine singularisierende Perspektive geht, dass also dem derart bezeichneten Element gerade kein Wesen im Sinne einer aristotelischen Essenz zukommt, und dass mit Sicherheit auch nicht von einem metaphysischen Begriff einer ersten Substanz oder Essenz die Rede ist. Vielmehr läuft Kuijis Argument darauf hinaus, dass die »Individuierung«, der das Singuläre entspringt, rein strukturell, logisch oder semiotisch, keineswegs aber ontologisch begründet ist.

<sup>578</sup> Zur Rolle von »Gegenstand« bzw. »Bedeutung« als »Signifikant« bzw. »Signifikat« vgl. die Analyse des *dharma* als Symbol, Kap. 2.3.5 »Mous Interpretation des Urteilsbegriffes bei Kuiji: Das Urteil als Akt«, S. 196–199, sowie bes. Teil II, Kap. 1.4 (»Kuijis Analyse der *dharma* als Theorie der Symbolisierung«) und Kap. 1.5. (»Vom Symbol zum Urteil: endoseme und allooseme Bedeutung «), S. 94–96 bzw. 96–99.



(3) der »Gegenstand der Unterscheidung« (*suǒbié* 所別, »das *passive* Unterschiedene«), repräsentiert durch den »Gegenstand«, entgegen dem »Vermögen zur Unterscheidung« (*néngbié* 能別, »das *aktiv* Unterscheidende«).<sup>579</sup>

Unter dem Gesichtspunkt der ersten Dimension zeigt sich der dem »Gegenstand« zugeordnete Begriff als etwas für sich Stehendes, also unter dem Aspekt seiner »Selbstheit«, während der Begriff, welcher die Position der »Bedeutung« einnimmt, eine Unterscheidung herbeiführt. Der in die »Gegenstand«-Position fallende Begriff wird betrachtet hinsichtlich seiner Begrenztheit oder Restriktion<sup>580</sup> (*jú* 局), der Begriff, welcher die »Bedeutung«-Position einnimmt, tritt in seiner Unbegrenztheit – beziehungsweise positiv formuliert – seiner Universalität, wörtlich: Durchgängigkeit (*tōng* 通), in den Blick. Als alternative Bezeichnungen für den unter dem Aspekt der »Selbstheit« (*zìxìng* 自性) gefassten Begriff in der »Gegenstand«-Position erwähnt Mou die Ausdrücke »besonderer« oder »individuierter Gegenstand« (*shūxiāng* 殊相), »Einzelding« (*tètǐ* 特體), und schliesslich »Gegenstand an sich« oder »Gegenstand selbst« (*zìxiāng* 自相, die Übersetzung von Skrt. *svalakṣaṇa*).

### 2.3.2.2 Gegenstand und Qualität, Individuum und Klasse

Es fällt schwer, in der deutschen Übersetzungsterminologie eine klare Unterscheidung zwischen *xiāng* 相 – Gegenstand oder Unterscheidungsmerkmal – und *tǐ* 體 – Gegenstand oder Ding – durchzuhalten, die nicht zur Verwirrung führt. Begrifflich indessen ist dieser Unterschied eindeutig: Der Ausdruck *xiāng* kann genauso für eine eigentliche Qualität wie auch für eine Gestalt oder Form stehen: Als seinem Gehalt nach bestimmter Gegenstand kann *xiāng* einerseits eine Qualität, andererseits aber auch eine spezifische Ausprägung von Qualität sein, wobei das Wie seiner Ausgestaltung das Was bestimmt, das er darstellt. In buddhistischen Kontexten ist dafür die Bezeichnung Unterscheidungsmerkmal üblich, denn es ist dieses inhaltliche Kriterium, das die Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen ermöglicht. Vermittelt sind diese inhaltlich bestimmten Gegenstände sinnlich, oder genauer »anschaulich«. Die Ausdrücke *zìxiāng* und *gòngxiāng* beziehen sich nun auf einen unterschiedlichen Status des involvierten qualitativ ausgewiesenen Gegenstandes. Im ersten Fall ist dabei eine Qualität oder deren Ausprägung als konkrete und individuierte Gestalt in ihrer *Gegenwärtigkeit* angesprochen, im zweiten Fall dagegen als vereinigendes Merkmal unterschiedlicher Individuen, und daher Unterscheidungskriterium einer Klasse. Dieser Unterschied weist eine gewisse Ähnlichkeit auf etwa zu Peirces Gegenüberstellung von token und type. Jedenfalls können wir vor dem Hintergrund Dignāgas festhalten, dass beide auf verschiedenen Ebenen anzusetzen sind. Ersteres ist eine passiv hervorgerufene Wahrnehmung, die durch das Denken als ein Fall eines bestimmten Begriffes ausgewiesen wird: es ist dann ein *Signal*, das zur Deutung einlädt. Dagegen ist letzteres die Verknüpfung einer bestimmten Wahrnehmung mit einem Begriff, deren sich das Denken nun als *Symbol* bedienen kann, indem es sie verwendet, um aus verschiedenen Signalen im obigen Sinne eine Auswahl zu treffen.

<sup>579</sup> Während die ersten beiden Dimensionen in Mous Darstellung mit jener von Frankenhauser 1996, S. 36f übereinstimmen, trifft dies für die dritte Dimension nicht zu: Sie bezieht Frankenhauser auf ein Problem des einheitlichen Wortgebrauchs. Es betrifft demnach die Diskrepanz zwischen Wortäusserung (*chén yán* 陳言) und intendierter Bedeutung (*xǔ yì* 許義). Die Gültigkeit eines Arguments hängt gemäss dieser Vorstellung davon ab, dass beide Diskutanten ein Wort in derselben Weise verstehen: Die Zustimmung beider Seiten zur Konklusion eines Schlusses ist nur dann gültig, wenn garantiert werden kann, dass die darin vorkommenden Wörter von beiden mit demselben Verständnis eines Begriffes in Verbindung gebracht werden. Wie Frankenhauser selbst bemerkt, fällt diese Dimension etwas aus dem Rahmen, weil sie die Bestandteile »Gegenstand« und »Bedeutung« gleichermassen betrifft, während in den anderen beiden Begriffsdimensionen beide jeweils unterschiedlich kategorisiert werden.

<sup>580</sup> Zu diesem Begriff vgl. Frankenhauser 1996, S. 36.

Der Ausdruck *tǐ* 體, vermutlich für Sanskrit *vastu*, »Ding«, steht für den konkreten Gegenstand nicht hinsichtlich seiner formalen Gestalt, also *als was* er erscheint, sondern in seiner Wirkkraft, welche die Vergegenwärtigung inhaltlich bestimmter und dadurch individuierter Gegenstände (*xiāng* 相) im Bewusstsein herbeiführt. Im Fokus steht nun der Umstand, *dass* jener Gegenstand erscheint. Dies bedeutet, dass in der Wahrnehmung *de facto* ein Gegenstand in individuierter Gestalt stets zugleich mit jener Wirkkraft gegenwärtig ist, die ihn herbeiführt, die selbst aber nicht weiter qualifizierbar ist. Anders gesagt, die Faktizität der Gegenwärtigkeit des individuierten Gegenstandes – *zìxiāng* 自相 – ist der Effekt einer kausal wirksamen »Wirklichkeit« *tǐ* 體.<sup>581</sup> Bei der Erfassung dieses Zusammenhangs lehnt sich Mou offensichtlich an Whiteheads Begriff der symbolischen Vermittlung zwischen kausaler Effizienz und phänomenaler Unmittelbarkeit an. Eine Eindeutigkeit dieses Zusammenhanges ist deshalb nicht gegeben, weil die Gegenstände in ihrer anschaulichen Gegenwärtigkeit nicht ausschliesslich auf äussere Einwirkung zurückzuführen sind. Das Bewusstsein wird sich vielmehr gewahr, dass es sich der Gegenstände auch aktiv bedienen kann, sie also nicht nur passiv erfährt. Es kann sich ihrer »bemächtigen«, wenn es einzelne daraus auswählt, indem es eine Kategorisierungsfunktion auf sie anwendet. Damit macht es diese Gegenstände für sein Ordnungswirken nutzbar und überführt sie einem einheitlichen Gebrauch im diskursiven Denken. Die logische Operation des Denkens, durch welche die Schaffung und Verwendung von Symbolen angeleitet wird, erfasst Mou Zongsan andernorts mit dem Begriff *yìyòng* 義用, »Symbolisierungsfunktion« des Denkens. Dieses kann demzufolge die ihm *a priori* eigene Kategorisierungsfunktion mit sinnlich vermittelten Gehalten verbinden, und dabei eine verlässliche »Landkarte« der Wirklichkeit erstellen.<sup>582</sup> Erst ein in logisch strukturierten Denkopoperationen verfahrenes Bewusstsein vermag sinnlich vermittelte Gegenstände in ihren Zusammenhängen zu erkennen und daher systematisch und konsistent zu interpretieren. Das Denken eignet sich demnach die in der Wahrnehmung angetroffenen Gegenstände an und verwendet sie als Werkzeuge. Damit letztere aber effektiv einsetzbar sind, dürfen sie nicht willkürlich gebaut sein, sondern sie müssen an der Wirklichkeit Mass nehmen: ein Werkzeug muss an dem Punkt ansetzen können, für dessen Manipulation es bestimmt ist. Da das Bewusstsein unkontrollierbaren Einwirkungen ausgesetzt ist, die es – im Gegensatz zu den formalen Gegenständen als solchen, die ja Teil seiner selbst sind – ausserhalb seiner anzusetzen hat, muss es seine Werkzeuge genau an den Stellen schärfen, wo seine Kontrolle endet. Dies ist der Ort der nur passiv erfahrenen, unmittelbaren Sinneswahrnehmung. Diese ist Ausdruck von Fremdeinwirkung, und an sie muss sich das Denken bei der Verknüpfung seiner formalen Gegenstände halten. Wenngleich die »Ursache« jener Einwirkung nie unmittelbar greifbar ist, handelt es sich dabei doch um jenen ausdehnungslosen Fluchtpunkt, auf den das Urteil stets bezogen sein muss, wenn es zu einer Erkenntnis jenes Aussen dienen soll. Daher lassen sich zwei inhaltlich bestimmte Gegenstände (*xiāng* 相) genau dann miteinander verknüpfen, wenn sie sich auf denselben Wirkungspunkt oder Augenblick (*kṣana*) erstrecken, also in ein und derselben Wahrnehmung gemeinsam vorkommen, sich in ihr überlappen. Es ist diese Verknüpfung von Gegenständen, die im Wahrnehmungsurteil expliziert wird. Da jene Gegenstände durch ihre Anbindung an eine Kategorisierungsfunktion zugleich als Unterscheidungsmerkmale oder -kriterien der Gegebenheiten oder *dharmas* dienen, führt ihre Verknüpfung zur Einsicht in Inklusions- oder Exklusionsverhältnisse

<sup>581</sup> Stcherbatsky 1993, S. 557, passim, verwendet als Übersetzung von *sva-lakṣaṇa* den Begriff »Ding an sich« (Thing-in-itself) auch »transzendentaler Gegenstand«. Dabei versteht er den Begriff *sva-lakṣaṇa* offensichtlich anders, als dies Mous Kuiji-Analyse nahelegt, in der allenfalls für die Wirklichkeit des hier angesprochenen sprachlich nicht erfassbaren Gegenstands selbst die Bezeichnung »Ding an sich« in Frage kommen könnte.

<sup>582</sup> Wenngleich es sich nicht um mehr als eine Wortähnlichkeit handelt, ist doch bemerkenswert, dass der Terminus für sinnlich vermittelte Erkenntnis in buddhistischen Texten *xiànlìang* 現量 »Ausmessung« oder »Vermessung des Sehfeldes«, übersetzt für Skrt. *pratyakṣa pramāṇa*, »Ausmessung dessen vor den Augen«, lautet.

inhaltlich bestimmter extensionaler Klassen (von Gegenständen). Diese Verknüpfung können indes keine Allgemeingültigkeit begründen: Effektiver Ansatzpunkt des Urteils ist ja der erörterten Auffassung zufolge stets ein Singuläres, das in ein Individuum (oder eine endliche Menge von Individuen<sup>583</sup>) übersetzt wird. Semantische Kriterien, die durch die prinzipiell willkürliche Verknüpfung von Gegenständen im hier diskutierten Sinne qualitativer Unterscheidungsmerkmale mit einer logischen Kategorisierungsoperation entstehen, also *intensional* gesetzt werden, können durch ihre Verwendung im Urteil *extensional* zur Klassenbildung führen, und angesichts der inneren Komplexität<sup>584</sup> von Wahrnehmungssplittern Klassenüberschneidungen aufzeigen, sofern die Zuordnung von intensionalem Gegenstand und Kategorisierungsoperation stabil gehalten wird. Dies bedeutet, dass zwar die Festlegung des Zeichens arbiträr und rein assoziativ ist, dass indessen die Beziehung *zwischen* den Zeichen empirisch bestimmt ist. Eigentlich »wahr« im Sinne Kuijis ist lediglich die unmittelbare Wahrnehmung<sup>585</sup>, während alle Ergebnisse logischer Konstruktion, also auch die Begriffe sowie deren In- und Extension blosser Hilfskonstrukte sind, die lediglich der Gliederung und Gestaltung der Wirklichkeit zudienen sollen.

### 2.3.2.3 Bedeutung und Individuierung

Kuiji anerkennt Mou Zongsans Darstellung zufolge zunächst, dass die Begrenzung (*júxiàn* 局限) der allgemeinen »Bedeutung« (*yì* 義) eines Allgemeingegenstandes (*gòngxiāng* 共相) auf einen für sich selbst betrachteten Gegenstand (*zìxiāng* 自相) – also die Einsetzung eines Begriffes im Subjektterm als logischen »Gegenstand« (*tǐ* 體) – im konkreten Vollzug eines Urteils stets bezogen ist auf einen *tatsächlichen* Referenten, nämlich jenes »transzendente Ding« (*tǐ* 體) in Dignāgas Sinn, das selbst nicht anschaulich verfasst ist, und somit niemals der Gestalt eines Allgemeingegenstandes teilhaftig sein kann.

Dennoch bestimmt Kuiji das Verhältnis von »Gegenstand« (*tǐ* 體) und »Bedeutung« (*yì* 義) (also Subjektterm und Prädikatterm) im Urteil als ein *logisches*, das nicht abhängt vom ontologischen Status des Gegenstandes, auf den eine Prädizierung bezogen wird. Das Urteil ist lediglich die Anwendung einer logisch *apriorischen Form* der Inbezugsetzung von Bedeutungsgehalten. Diese bedürfen zu ihrer Vermittlung eines Punktes, der beide Bedeutungsgehalte bündelt, und der in der Zeichenstruktur der Bedeutung begründet sein soll.

Der Begriff des Einzelgegenstandes (*zìxiāng* 自相) hängt dabei nicht von der metaphysischen Voraussetzung ab, dass es real wirksame Dinge gibt, welche die Vergegenwärtigung oder Manifestation von Bedeutungen – im Falle der *hetuvidyā* sind dies stets Qualitäten – in der Gestalt abgegrenzter Einheiten hervorrufen. Vielmehr ist er bereits im Begriff der Bedeutung selbst angelegt, denn eine Bedeutung ist grundsätzlich eine Operation der Zuschreibung, aus der (zunächst) eine Funktion erster Ordnung hervorgeht. Bedeutungen wie die von Kuiji erörterten Allgemeingegenstände (*gòngxiāng* 共相) können nicht auf einen sinnlich verfassten Inhalt, auf ihren intensionalen Gegenstand (*xiāng* 相) reduziert werden. Der Bedeutung ist wesentlich, dass dieser intensionale Gegenstand für etwas anderes steht, oder genauer, gesetzt wird: *Aliquid stat pro aliquo*. Bei diesem Verhältnis handelt es sich nicht um eine Relation zwischen zwei Gegenständen, sondern um eine Funktion  $\sigma$  (das Symbol) über ein Element  $x$  (den Referenten). Dies gilt unabhängig davon, ob von einer rein semantischen Beziehung die Rede ist, also der Referent selbst wiederum als Symbol fungieren

<sup>583</sup> Natürlich Individuum im Sinne eines gegenwärtigen und somit »individuieren« Augenblicks, der verschiedene Gegenstände (*xiāng* 相) umfassen und somit verschiedene Unterscheidungsmerkmale auf sich vereinen kann. Grundlage des Individuums ist aber nach Dignāga eine transzendente Wirkkraft oder ein »Ding an sich«.

<sup>584</sup> D.h. des Umstands, dass eine Wahrnehmung in der Regel zugleich zahlreiche »intensionale Gegenstände« (*xiāng* 相) einschliesst.

<sup>585</sup> Wiederum sei auf die grosse Ähnlichkeit dieser Vorstellung zum dem Gedanken des Atomismus bei Russell oder Whitehead hingewiesen.

kann, oder ob eine Relation eines Symbols zu einem als »nichtsprachlich« gesetzten Element bestimmt werden soll<sup>586</sup>. Es ist von Belang, dass die Bedeutungsfunktion nicht vorgegeben ist als ein feststehender Zusammenhang einer Funktion und eines darunter fallenden Elements, sondern dass er in einer Prädizierung begründet wird: Und genau hierauf bezieht Kuiji die Grundstruktur des Urteils, das er damit mit dem Aufbau der Symbolfunktion selbst des Zeichens verbindet. Der Bedeutungsoperation ist es wesentlich, dass sie sich in einen Bezug setzt: ihre Verwendung verlangt nach einem *Gegenstand der Referenz*. Diese Notwendigkeit ist völlig *unabhängig vom ontologischen Status* des gesetzten Gegenstandes. Der von Kuiji aufgezeigte Zusammenhang von »Gegenstand« und »Bedeutung« gründet im formalen Aufbau der Bedeutungszuschreibung selbst: Wenn es heisst »A ist B«, so gilt es zu beachten, dass A und B auf zwei grundsätzlich verschiedenen Ebenen zu verorten sind: A gehört zu einer grundlegenden Schicht als B, denn es *vermittelt Referenz*. Dass A einen semantischen Gehalt besitzt, beziehungsweise eine »Bedeutung« trägt, ist möglich, aber nicht notwendig. Das Element A ist »Aufhänger« der Referenz, und als solcher wird es als Gegenstand gedacht. Demgegenüber ist die zugeordnete »Bedeutung« offen, sie verfügt notwendig über einen Gehalt, denn dass sie einen Unterschied zu stiften und sich über mehrere Gegenstände zu erstrecken vermag, gründet darin, dass es sich dabei um einen an eine Kategorisierungsfunktion gebundene Inhalt oder intensionalen Gegenstand handelt. Das Urteil überträgt die Referenz des »Gegenstandes« (logischen Subjekts) auf den Begriff der »Bedeutung« (das logische Prädikat).

#### 2.3.2.4 Referenz und Bedeutung

Deshalb erübrigt sich in dieser Beschreibung der logischen Struktur der Bedeutungszuschreibung bei Kuiji die Notwendigkeit, im Falle des Subjekts überhaupt von einer Bedeutung oder einem »Begriff« zu sprechen. Wohl kann auch in der Subjektposition ein Begriff erwähnt sein, doch er dient dann lediglich der Festlegung des Gegenstands, auf den das Urteil geht, steht anders als der Prädikatterm nicht für eine Bedeutung oder Intension des Begriffes *an sich*. Wohl ist es in einem zweiten Schritt möglich, diese Struktur dafür nutzbar zu machen, Verhältnisse zwischen Begriffen aufzuzeigen. Erweist sich etwa, dass ein bestimmter Begriff in der Subjektposition mit einem anderen Begriff in der Prädikatsposition stets wahre empirische Urteile ergibt, so können mit Hilfe der wiederholten Referenz auf Gegenstände extensionale Inklusions- und Exklusionsverhältnisse von Begriffen bestimmt werden. Diese sind aber erfahrungsabhängig und daher stets problematisch. Ihre Allgemeingültigkeit hängt nämlich von ihrer vollständigen Abzählbarkeit ab.<sup>587</sup> Die Verwendung des Urteils für die Feststellung von Klassenverhältnissen ist damit eine Anwendung der apriorischen und rein logisch verfassten Struktur der Bedeutungszuschreibung. Wann immer eine Symbolfunktion zur Anwendung gelangt, handelt es sich bei jenem Element, dem eine Bedeutung zugeschrieben werden soll, um einen Gegenstand. Dieser Gegenstand ist somit eine *logische Entität* und liegt im Bau des Urteils begründet.

### 2.3.3 Die drei Dimensionen des Verhältnisses von »Gegenstand« und »Bedeutung«

#### 2.3.3.1 Die erste Dimension: Einzelding und Unterscheidung

Kehren wir nun aber zurück zur ersten Dimension des Verhältnisses von »Gegenstand« und »Bedeutung« im Urteil der *hetuvidyā*. Mou schreibt hier, die »Selbstheit« »grenze das Selbst

<sup>586</sup> Es besteht also stets eine Hierarchie von Typen i.S. Russells.

<sup>587</sup> Besser geeignet für die Darstellung solcher Relationen zwischen Klassen sind Implikationsrelationen. Doch auch diese sind stets hypothetisch und daher empirisch widerlegbar.

(das Ding als selbst, *zìtǐ* 自體) ein, ohne das Andere zu durchdringen (*bù tōng tā* 不通他).<sup>588</sup> Den Begriff der »Unterscheidung« (*chàbié* 差別) wiederum weist er als gleichbedeutend aus mit »Allgemeingegenstand« oder »Universale« (*gòngxiāng* 共相) und bestimmt ihn als »Bedeutungsklasse« (*yìlèi* 義類). In Kontrast zum »Gegenstand«, der auf das Singuläre beschränkt ist, durchdringt die »Bedeutung« das Andere, das heisst, sie umfasst neben dem »Gegenstand«, auf den sie in der Behauptung bezogen ist, noch weitere Elemente, und dies auf zwei unterschiedlichen Ebenen: einerseits schliesst die Bedeutungsklasse<sup>589</sup> kraft ihrer Intension neben dem vorliegenden »Gegenstand« auch alle anderen unter sie fallenden Elemente ein; andererseits kann sie sich, wenn die »Gegenstand«-Position mit einem generischen Begriff besetzt ist, der eine Klasse repräsentiert – Mou spricht von *tǐlèi* 體類, »Gegenstandsklasse«, – auch über andere Klassen als die explizit genannte erstrecken. Die Bedeutungsklasse erstreckt sich somit einerseits über die ganze Begriffsextension, die grösser sein kann, als die durch den »Gegenstand«-Begriff tatsächlich selegierte Gesamtheit von Individuen; sie kann darüber hinaus mehr Klassen umfassen, als die durch den vorliegenden Gegenstand exemplifizierte(n). Mou zeigt dies anhand des Standardbeispiels der *hetuvidyā*: »Klang ist unbeständig.« Hier entspricht »Klang« dem Einzelding (*tètǐ* 特體), ist also dem Einzelgegenstand (*zìxiāng* 自相) untergeordnet. Demgegenüber stellt »unbeständig« die »Bedeutung« dar, die für einen Allgemeingegenstand steht. In der Behauptung wird »mithilfe des Allgemeingegenstandes ein Einzelding ausgeschieden (*qūbié* 區別), weshalb von Unterscheidung (*chàbié* 差別) gesprochen wird.«<sup>590</sup> Allerdings vermag der Begriff »unbeständig« als Unterscheidung, da Allgemeingegenstand, auch andere Begriffe als »Klang« zu selegieren (*bié* 別), ist doch das Merkmal der »Unbeständigkeit« nicht auf das Merkmal (den Begriff) »Klang« beschränkt. Diesen Begriff des Allgemeingegenstandes in der *hetuvidyā* setzt Mou Zongsan mit Aristoteles' Auffassung in Bezug, wonach Prädikate als Allgemeingegenstände oder Universalien gelten.

### 2.3.3.2 Die zweite Dimension: Gegebenheitsträger und Gegebenheit

In der zweiten der drei Dimensionen der Beziehung von »Gegenstand« und »Bedeutung« steht ersterer für den Gegebenheitsträger (Skt. *dharmīn*), letzterer für die Gegebenheit (Skt. *dharma*) einer Behauptung. Sharma übersetzt diese beiden Begriffe an einer Stelle als »Subjekt« beziehungsweise »Attribut«<sup>591</sup>. Um ihr gegenseitiges Verhältnis zu erhellen, diskutiert Mou zunächst den doppelten Sinn des Begriffes »*dharmā*«, der auf zwei klar unterscheidbare Bedeutungsaspekte des Sanskritwortes zurückgeht, welches sich ableitet aus der Wurzel *dhṛ*- mit der Grundbedeutung »tragen«, aber auch »anleiten«:

Als ersten Bedeutungsaspekt von *dharmā* gibt Mou »Anleiten« oder »leitende Norm«<sup>592</sup>. In dieser Funktion kann ein *dharmā* gegenstandsbezogene Erkenntnis herbeiführen, wörtlich die »Aufgliederung <des Wahrnehmungsfelds> in Dinge«<sup>593</sup>.

Als zweiten Bedeutungsaspekt von *dharmā* führt er das »Tragen« an. Das bedeutet Mou zufolge, dass jeder *dharmā* ein Merkmal trägt.

Da ein *dharmā* jene leitende Norm enthält, »die <einer Wahrnehmung> ihre fixe Gestalt verleiht«, löst seine Präsenz eine »ordnende Aufgliederung« im Denken aus (*lǐjiě* 理解).<sup>594</sup> Erst weil er ein Merkmal besitzt, lässt er sich überhaupt als etwas Distinktes fassen. Ein

<sup>588</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 386: »自性亦稱自相，通常曰殊相，亦稱特體。局限自體，不通它故。«

<sup>589</sup> Da sich der Terminus »Bedeutungsklasse« im Gegensatz zu »Bedeutung« eindeutig verwenden lässt, verzichte ich auf die Verwendung von Anführungs- und Schlusszeichen bei jeder Nennung.

<sup>590</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 386: »以此共相區別特體，故曰差別。«

<sup>591</sup> Vgl. Fn. 572.

<sup>592</sup> Chin. *guǐ* 軌, *guǐfàn* 軌範: Im Lichte der nachfolgenden Erörterung scheint auch die Übersetzung (Unterscheidungs-) Kriterium treffend. Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 387.

<sup>593</sup> Chin. *wùjiě* 物解.

<sup>594</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 387: »有此軌範，令具定形，吾人對之，可生理解。«

*dharma* ist damit durch das Vermögen gekennzeichnet, sich in eine Unterscheidung zu übersetzen, deren Unterscheidungsmerkmal er zugleich in sich trägt. Diese beiden Bedeutungsaspekte treffen Mou zufolge für alle *dharman* zu. In älteren buddhistischen Schriften findet man Versuche, die *dharman*, also die Grundbausteine der Wirklichkeit, oder genauer, die Typen solcher *dharman*, numerisch zu bestimmen. Unter *dharman* wurden somit jene letzten Gegebenheiten oder Faktoren verstanden, die in ihrem Zusammenspiel die Welt ausmachen. Es ist offensichtlich, dass nach dieser Auffassung die *dharman* als unterscheidbare vorzustellen sind, dass sie also Merkmale enthalten müssen, anhand derer sie sich auseinanderhalten lassen.

In der *hetuvidyā* werden nun die beiden Aspekte des Tragens und Anleitens dem Gegebenheitsträger (*dharmin*) und der Gegebenheit (*dharma*) derart zugeordnet, dass der Gegebenheitsträger lediglich den Aspekt des Tragens beibehält, während die Gegebenheit selbst sowohl als tragend als auch als anleitend verstanden wird. Da der Gegebenheitsträger als Vorangestelltes unter dem Aspekt der Selbständigkeit auf ein isoliertes, für sich selbst betrachtetes Ding (*zìtǐ* 自體) beschränkt bleibt, trifft er keine Aussage (*shuō* 說) – er ist ja in sich selbst beschlossen oder aufgehoben. Weil er damit aber ohne ausgesagten Gegenstand (*suǒshuō* 所說) bleibt, überträgt er sich auch nicht in eine Unterscheidung eines Anderen (*shēng tā yì jiě* 生他異解).

Eine Herauslösung eines Anderen (*tā yì jiě* 他異解) durch Einführung einer Unterscheidung ist ausschliesslich dem Nachgestellten (*hòu chén* 後陳), also der »Bedeutung« (*yì* 義) vorbehalten. Diese ist ein Allgemeingegenstand oder Universale, der sich in eine Unterscheidung überträgt. In »Klang ist unbeständig« ist »Klang« das Vorangestellte, das für den Einzelgegenstand (*zìxiāng* 自相) steht. Dieses gründet im »konstanten Substrat« (*jìngtǐng chítǐ* 經挺持體), auf welches das Urteil geht. Es handelt sich bei »Klang« in diesem Fall lediglich um die Bezeichnung des »Gegenstandes«. Der entsprechende Begriff führt an dieser Stelle zu keiner Differenzierung. Der Begriff »unbeständig« dagegen ist das Nachgestellte, fungiert als der universale Gegenstand (*gòngxiāng* 共相), in dem die sich dem Subjekt einschreibende Bedeutung befasst ist, die sich als Unterschied realisiert. Das Urteil ist also so aufgebaut, dass aus dem Nachgestellten eine Unterscheidung auf das Vorangestellte übertragen wird. Sämtliche Unterscheidungen finden daher an jener Stelle Eintritt ins Bewusstsein, an der ein Unterscheidungskriterium einer derart nachgestellten Gegebenheit (*dharma*) auf eine vorangestellte übertragen wird, und zwar unabhängig davon, ob die Zuschreibung der entsprechenden Bedeutung bejaht oder verneint wird.

Eine Gegebenheit (*dharma*) ist damit Mou zufolge im Urteil wesentlich »Bedeutung«. Sie dient der Bestimmung und Unterscheidung des »Gegenstandes«. Demgegenüber wird dem Gegebenheitsträger die Bedeutung der nachgestellten (*hòu chén* 後陳) Gegebenheit beigelegt, so dass er sich selbst manifestiert als Gegenstand oder Vergegenständlichung derselben. Grundsätzlich gelten sämtliche Begriffe (*míng* 名) als Gegebenheiten oder *dharman*, so dass auch der Gegebenheitsträger selbst eigentlich eine Gegebenheit ist. Nun wird aber Mou zufolge in einem Urteil gesetzt (*jiǎdìng* 假定), dass das Vorangestellte lediglich als »Gegenstand« zu fassen sei, und dass ihm jede anleitende Bedeutung abgehe. Es wird nur gesetzt im Hinblick auf eine Bedeutungszuschreibung, die aus einem Nachgestellten heraus erfolgt. Wenn es also heisst, nur das Nachgestellte verfüge über beide Aspekte des Tragens und Anleitens, so bedeutet letzteres in diesem Zusammenhang, dass die nachgestellte Gegebenheit über etwas prädiert. Nur aus diesem Grund überführt sie in eine Unterscheidung. Obwohl also jede Gegebenheit für sich genommen beide Teilaspekte des Tragens und des Anleitens in sich vereint, zwingt Mous Ansicht nach die *Struktur* des Urteils zu einer Unterscheidung in eine *vollständige* Gegebenheit, die »Bedeutung« oder das Prädikat,

und eine auf ihren tragenden Aspekt *reduzierte* Gegebenheit, den »Gegenstand« beziehungsweise das Subjekt.<sup>595</sup>

Mou führt seine Überlegungen zur *hetuvidyā* fort mit dem Hinweis, dass ein Urteil in Wirklichkeit auch als eine differenzierende Betrachtung *einer* »Gegebenheit« verstanden werden kann. Eine Gegebenheit ist ein Begriff (*gàiniàn* 概念), ein synthetisierender oder integrierender Bewusstseinsaugenblick oder Gedankenmoment (Skt. *kṣana*)<sup>596</sup>, der Gegenstand und Bedeutung miteinschliesst und somit die Dimensionen von Tragen und Anleiten verbindet. Wird nun eine solche Gegebenheit aufgespalten und in die Struktur eines Urteils überführt, so lässt sich das Vorangestellte ausschliesslich als ihr »Gegenstand«, das Nachgestellte nur als ihre »Bedeutung« verstehen. Die Gegebenheit, zu deren Träger hierbei das Vorangestellte wird, ist also Gegenstand des anleitenden Aspekts der nachgestellten »Bedeutung«, das dadurch Bedeutete oder Unterschiedene. Mit anderen Worten: Das im Urteil Vorangestellte, das Subjekt, wird *als* unterschiedener Gegenstand, durch das nachgestellte Prädikat »Bedeutetes«, wird zum Träger jener Unterscheidung, die in der »Bedeutung« des Nachgestellten begründet liegt. In eine geläufigere Terminologie übertragen: Das Vorangestellte wird zum *Signifikat*, das Nachgestellte zum *Signifikant*. Werden die beiden Aspekte des Tragens und Anleitens einer Gegebenheit aufgetrennt, dann wird zuerst der tragende Aspekt verliehen, so dass zunächst der Gegenstand gesetzt wird. Erst danach wird der anleitende Aspekt errichtet, so dass jenes Element nachgestellt wird, das die Analyse anführt. Somit bezieht sich nun die anleitende Bedeutung der nachgestellten Gegebenheit nicht auf sich selbst, sondern sie referiert auf den vorangestellten Gegebenheitsträger. Spricht man unter diesem Aspekt von Anleiten, so ist dessen Ziel stets der vorangestellte Gegenstand. Deshalb handelt es sich beim »Gegenstand« des Vorangestellten einerseits und der Gegebenheit (*dharma*) des Nachgestellten andererseits letztlich um zwei getrennte Aspekte derselben Tatsache. Der Subjektbegriff eines Urteils und die über diesen präzisierende »Bedeutung« beziehen sich auf ein und denselben »Gegenstand«. Der Subjektbegriff und der »bedeutete« Prädikatbegriff verweisen auf dieselbe Tatsache, bündeln also ihre Referenz in einem Punkt. Weil im Urteil die »Bedeutung« des Prädikatbegriffs einerseits eine Bedeutung *in sich selbst trägt*, diese aber andererseits auf einen Gegenstand *überträgt*, bleibt sie eine vollständige Gegebenheit, denn sie ist bedeutungs*tragend* und unterscheidungs*anleitend*. Allerdings verweist damit ihre Bedeutung hier nicht mehr auf sich selbst, sondern auf etwas Anderes. Mou exemplifiziert diesen Gedanken wiederum am Beispiel »Klang ist unbeständig«. »Unbeständig« als Gegebenheit vereinigt in sich die Aspekte des Tragens und Anleitens: sie trägt das Unterscheidungsmerkmal »unbeständig« und leitet durch die Einführung dieses Kriteriums zugleich zur Unterscheidung an, macht die Bedeutung »unbeständig« gedanklich fassbar oder konzipierbar<sup>597</sup>. Innerhalb eines Urteils aber ist »unbeständig« als die anleitende Bedeutung des vorangestellten Gegenstandes »Klang« zu verstehen. Die Gegebenheit »unbeständig« verfügt hier nach wie vor über beide Bedeutungsaspekte des Tragens und des Anleitens, bloss dass letzterer nicht auf sie selbst, sondern auf etwas Anderes verweist. Auf sich selbst bezogen erweist sich jede Gegebenheit sowohl als Anleiten als auch als Tragen, doch auf diese Weise manifestiert sie sich in einem Urteil mit Gegenstands- und Bedeutungsklasse (Subjekt- und Prädikatbegriff) nicht. Auf etwas Anderes bezogen sind ihre anleitende und ihr tragende Dimension getrennt ins Auge zu fassen. Die anleitende Dimension weist über die Gegebenheit selbst zurück. Eine jede Gegebenheit kann demnach Mou zufolge sowohl in autozentrischer als auch in allozentrischer Bedeutung vorkommen: Sie bezieht sich auf das, was sie selbst trägt (ihren eigenen Gehalt),

<sup>595</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 387.

<sup>596</sup> Chin. *niàn* ist einer der Übersetzungstermini für Skrt. *kṣana*, »Augenblick« oder »Moment«.

<sup>597</sup> Chin. *kě sīyì de* 可思議的, vgl. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 388.

oder aber auf etwas, das nicht selbst trägt (einen fremden Gehalt), sie ist entweder endosem oder allosem.

### 2.3.3.3 Unterschiedenes und Unterscheidendes

Die dritte Dimension, in der das Verhältnis von »Gegenstand« und »Bedeutung« konzipiert werden kann, betrifft die Differenz von einem »Gegenstand der Unterscheidung« (*suǒbié* 所別) zum einen, und einem »Vermögen zur Unterscheidung« (*néngbié* 能別) zum anderen. Der Gegenstand der Unterscheidung steht stets in der Position des Vorangestellten und zeichnet sich dadurch aus, dass er keine Differenzierung herbeiführen kann. Ausschliesslich das Nachgestellte kann in einem Urteil eine Unterscheidung begründen, weshalb es mit der Bezeichnung »Vermögen zur Unterscheidung« versehen wird. In einem Satz oder Urteil geht es nun darum zu entscheiden, ob die Beilegung des Prädikatbegriffs zum Subjektbegriff tatsächlich zutrifft. Wenn hierbei eine Bestimmung des Subjektterms als Element des Prädikatbegriffs erfolgt und das Subjekt als Gegenstand des Prädikatbegriffs bestimmt wird, so manifestiert sich dies in einer Identifizierung des Subjekts als ein »Gegenstand«, der unter den Prädikatbegriff fällt, womit das Subjekt hinsichtlich einer *neuen* Dimension unterschieden ist. Ob diese Unterscheidung zutrifft, ist gerade der »Streitpunkt«, der durch das Urteil geklärt werden soll, darin *zur Debatte* steht.

### 2.3.4 Das Urteil als Gegenstandsbezug im Denken

Wir erkennen in Mous Diskussion des Subjekt-Prädikatsatzes einen Zug, der für seine gesamte Beschäftigung mit der Logik kennzeichnend ist: Im Rahmen seiner Bezugnahme auf den Kuiji-Kommentar bestimmt er als strukturelle Eigenschaft des Prädikats, dessen, was er als »Bedeutung« bezeichnet, ein »Vermögen zur Unterscheidung« (*néng bié* 能別). Weiter bezeichnet er das Prädikat als eine »vollständige Gegebenheit«, weil es den Akt des Urteils anleitet, der zur Setzung einer Unterscheidung führen kann, zugleich aber auch Träger dieser Unterscheidung ist. Beide Male klingt hier die Dimension des *Bewusstseins* an, die für Mous Verständnis dessen, was die Logik ausmacht, wesentlich ist. Er vertritt die Ansicht, dass die Logik die Gesetze und Strukturen des *Denkens* zur Darstellung bringe, und so verwundert es nicht, dass auch seine Überlegungen zum Urteil auf das kognitive Bewusstsein zurückführen. Der hier verwendete Begriff des *néng bié* 能別 kommt auch in erkenntnistheoretischen Schriften des *yogācāra*<sup>598</sup> vor. Auch dort steht er in Opposition zu *suǒ bié* 所別. Hier stellt *néng bié* eine Bezeichnung für das unterscheidende oder intentionale Bewusstsein dar, während *suǒ bié* für den jeweiligen Bewusstseinsgegenstand steht. Die Bedeutung, die einem Prädikat eignet, denkt sich Mou somit als *in einem Bewusstseinsakt* auf den Gegenstand bezogen. Dieser Akt der Inbezugsetzung des Subjekts zu seinen Gegenständen erfolgt nach den Regeln dessen, was Mou unter den Begriff der Dialektik fasst, worunter er die *Regularitäten* des gegenstandsbezogenen Denkens versteht, die er wiederum für den Ausdruck eines logischen Ordnungsprinzips hält. Die Welt ist Mou zufolge dem Bewusstsein vermittelt in der Gestalt der Gegenstände der Wahrnehmung. Wenn es heisst, eine Gegebenheit enthalte Unterscheidungsmerkmale, so bedeutet dies nichts weiter, als dass sie gehaltvoll sind. Dadurch sind die Gegebenheiten aber noch nicht eindeutig bestimmt. Vielmehr ist es erst das Denken, das sich der sinnlich vermittelten Gestalten als Allgemeingegenstände bedienen kann, um sie *aktiv* zum Zweck der Unterscheidung auf die Wahrnehmung zu beziehen. Die denkende Bezugnahme auf eine gegenwärtige Wahrnehmung, deren Verknüpfung mit einem bestimmten Begriff, ist eine Selegierung *eines* ihrer potentiellen Unterscheidungsmerkmale in einem Akt der Deutung. Es ist die Überführung der Gegebenheit in die Eindeutigkeit. Hierin erkennt Mou den *Beitrag des diskursiven Denkens*

<sup>598</sup> Besonders auch in Xiong Shilis *Neuer Nur-Bewusstseinslehre*, mit der Mou vertraut war.



zur gegenständlichen Erkenntnis. Und genau dies ist die Überführung einer Gegebenheit in eine Proposition, von der Mou spricht. Das bedeutet, dass jedes Urteil die Beilegung eines Prädikates (einer »Bedeutung«) zu einem Gegenstand ist. Dadurch wird der betreffende Gegenstand in die Extension des mit dem Prädikatterm verbundenen generischen Begriffes aufgenommen. Der Gegenstand kann darüber hinaus in einem vorangegangenen Akt bereits einer anderen Bedeutung (einem anderen generischen Begriff) zugeordnet worden sein. Diese Zuordnung steht indes im gegenwärtigen Urteil nicht mehr zur Debatte, sie ist nicht mehr strittig, wie Mou sagt. Wenn er feststellt, eine Gegebenheit sei ein *Begriff* (*gàiniàn* 概念), wörtlich: ein zusammenfassender Gedankenmoment, so verweist er damit auf jene einende Klammer des Bewusstseins, in welche der Akt der deutenden Verknüpfung von Gegenstand und Bedeutung gefasst ist. Demnach versteht Mou Gegebenheiten nicht nur als unterscheidbare, sondern vielmehr als aus sich selbst heraus unterschiedene Einheiten. Letzteres aber bedeutet, dass jede Gegebenheit neben einem gegenständlichen auch einen bewussten Pol besitzt.

Wohl weigert sich Mou anzuerkennen, dass sich die Logik unter dem blossen Rückgriff auf Linguistik oder Syntax verstehen lässt, und spricht stattdessen von der Logik als dem Gefüge der strukturellen Regeln des *Denkens*. Dennoch ist zu beachten, dass er diese Regeln in ihrer Notwendigkeit *nicht* als abhängig betrachtet vom Umstand, dass sie zu Bewusstsein gekommen sind, geschweige denn, dass es sich um Inhalte des Denkens handelt. Sie *zeigen* die Gesetzmässigkeit des Denkens *auf*, *ohne* diese weiter *begründen* zu können. Mous Überlegungen zur Logik sind zwar stets auf die Denktätigkeit bezogen, doch es ist zugleich klar, dass er die logischen Strukturen rein formal zu begründen sucht, ohne Berücksichtigung ontologischer oder epistemologischer Überlegungen. So beschliesst er seine Ausführungen zu den Bausteinen des Subjekt-Prädikatsatzes denn auch mit der Feststellung, dass die Begriffe »Gegenstand selbst« und »Allgemeingegenstand« erst *im Urteil* aus dem Vergleich von »Gegenstand« und »Bedeutung«, von Vorangehendem und Nachfolgendem gewonnen werden können. Hierbei werde jedes »Vorangestellte« immer auch als »Gegenstand« (*tǐ* 體) und »Gegenstand selbst« (*zìxiāng* 自相), jedes »Nachgestellte« dagegen als »Bedeutung« (*yì* 義) und »Allgemeingegenstand« (*gòngxiāng* 共相) verstanden. Aus diesem Grund gibt es Mou zufolge keine fixen Kriterien dafür, ob ein Gegenstand inhärent »singulär« oder »allgemein« ist, so dass die Begriffe »Subjekt« (»Gegenstand«) und »Prädikat« (»Bedeutung«) mit den ontologischen Begriffen von Partikulärem und Universalem sowie von Substanz und Attribut nicht in einem inneren Zusammenhang stehen.<sup>599</sup> Mou schliesst mit einem Zitat aus Kuijis Dignāga-Kommentar:

Die Behauptungen der *hetuvidyā* unterscheiden sich von den übrigen Traktaten (*śāstras*). Hier wird am Gegenstand selbst nur festgehalten zum Zweck der Eingrenzung. Genannt wird er Selbst (*zìxìng* 自性), weil er das Andere nicht durchdringt. Die Bedeutungen aber durchdringen das Andere, wie ein Faden ein Gewebe durchwirkt. Folglich werden sie Unterscheidungen genannt. Was als erstes aufgestellt wird, wird auf den Gegenstand selbst beschränkt (*jú* 局); was nachgestellt wird, dessen Bedeutung durchdringt das Andere. Die Bedeutung dessen, welches das Andere durchdringt, betrifft mehr <Gegenstände>, was auf den Gegenstand selbst beschränkt ist, somit weniger. Mithilfe der nachfolgenden Gegebenheit (*dharma*) wird das Vorangestellte auseinandergelegt, nicht aber mit der vorangestellten die nachfolgende. Daher wird die vorangestellte als Selbst (*zìxìng* 自性) bezeichnet, die nachfolgende als Unterscheidung.<sup>600</sup>

<sup>599</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 388.

<sup>600</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 388: »此因明宗，不同諸論。此中但以局守自體，名為自性，不通他故。義貫於他，如鑊貫華，即名差別。先所陳者，局在自體；後所陳者，義貫於他。貫於他者，義對眾多；局在自體者，義對便少。以後法解前，不以前解後。故前陳明自性，後陳明差別。«

Anders gesagt: Nicht die vermeintliche Tatsache, dass es in der Wirklichkeit reale Gegenstände gibt, denen Eigenschaften zukommen, führt den inneren Aufbau des Urteils aus Subjekt- und Prädikatterm herbei. Vielmehr ist es die Struktur der Bedeutungsrelation oder des Zeichens, in der das Bedeute als referierter Gegenstand (*tǐ* 體) erscheint, das Bedeutende aber als darauf referierende Unterscheidung (oder Deutung, *yì* 義), welche die Subjekt-Prädikatstruktur des Urteils zeitigt, und auf deren Grundlage metaphysische Begriffe wie Substanz und Attribut zuallererst entwickelt werden können.

### 2.3.5 Zusammenfassung: Mous Interpretation des Urteilsbegriffes bei Kuiji: das Urteil als Akt des Bedeuten

Fassen wir Mou Zongsans Darstellung von Kuijis Theorie des Urteils zusammen: Letzterer hält fest, dass die Möglichkeit von Bedeutung die Annahme eines Gegenstands ihrer Referenz voraussetzt. Zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht er einerseits die Abfolge der Positionen der Elemente des Urteils, andererseits seine Vorstellung über den inneren Aufbau dieser Elemente selbst. Sie begreift er als Gegebenheiten, deren innere Struktur er als zweidimensional bestimmt: Einerseits trägt eine Gegebenheit einen Inhalt, andererseits führt sie zur Unterscheidung oder Individuierung eines Gegenstandes. Für sich genommen ist die Gegebenheit als unterscheidbares Element ein »Gehalt« und resultiert in der Individuierung ihrer selbst: sie ist die exemplarische Manifestation oder Vergegenständlichung ihres eigenen Inhaltes. Es handelt sich nun bei dieser Verknüpfung von Unterscheidung und Unterschied nicht um eine Relation, denn wir haben es nicht mit einer Verbindung zweier Gegenstände »Unterscheidung« und »Unterschiedenes« zu tun. Vielmehr leitet, wie es die Metapher Kuijis sagt, die »Unterscheidung« über zu einem »Unterschiedenen«, oder in technischer Sprache ausgedrückt, die Unterscheidung ist eine Funktion über das Unterschiedene (formal könnte die »Unterscheidung« also symbolisiert werden als eine Funktion  $\delta x$ , der »unterschiedene Gegenstand« dagegen als ein Individuum  $a$ ). Nun ist das Verhältnis dieser beiden Ebenen innerhalb *einer* Gegebenheit geschlossen und in einem gewissen Sinne zirkulär: der an den intensionalen Gegenstand BLAU geknüpfte universale Gegenstand (*gòngxiāng* 共相 »blau«) führt zur Unterscheidung »eines Blauen«, eines als Individuiertes aufgefassten Einzelgegenstands (*zìxiāng* 自相). Dass jede singuläre Gegebenheit sich selbst bedeutet, entspricht der Feststellung, dass sie erstens stets ein Unterscheidungsmerkmal (*xiāng* 相) trägt, und dass dieses Unterscheidungsmerkmal zweitens stets als Beispiel eines allgemeinen oder mit anderen geteilten Merkmals (*gòngxiāng* 共相) aufgefasst werden kann. Man kann demnach sagen: dieses »Blaue« ist ein Element von »blau«:  $\phi a$ , oder genauer: Es gibt einen Gegenstand  $x$ , dem die Eigenschaft »blau« zukommt (das unter die Funktion »blau« fällt. Daraus lässt sich schliessen, dass »blau« eine prädikative Funktion über mindestens einen Gegenstand ist:  $(\exists x) \phi x$ . Als Funktion ist »blau« aber potentiell anwendbar auf unendlich viele weitere Fälle von »Blauen«, so dass eine Funktion »blau« gewonnen ist. Diese logische Existenz eines Gegenstandes unter einer Funktion macht Mou allerdings nicht von dessen faktischen Existenz abhängig. Das Vorkommen selbst eines Unterscheidungsmerkmals (intensionalen Gegenstands, BLAU) ist unabhängig von dessen ontologischem oder epistemologischem Status hinreichende Bedingung für die Induktion einer zugehörigen Funktion. Der Akt der Symbolisierung, der an diesem intensionalen Gegenstand ansetzt, ist vielmehr der semantische Ansatzpunkt, von dem aus jene logische Gliederung des anschaulichen Datums herbeigeführt werden kann, welche in die Gewinnung von Funktion und (extensionalem) Gegenstand überführt. Damit ist jede Identifizierung eines Individuums die gleichzeitige induktive Gewinnung eines Gegenstands einer Funktion erster Ordnung. Insofern dabei auch die Funktion selbst gewonnen wird (die Induktion also nicht über eine bereits bestimmte Funktion erfolgt), begründet der Akt der Identifizierung eines Individuums als Element einer *neuen* Funktion eine zugehörige extensionale Klasse, deren erstes Element

das identifizierte oder selegierte Individuum ist. Die logische Funktion ist dabei abhängig von einem Inhalt, der ihr als Identifizierungskriterium dienen kann. Als ein solcher Inhalt dienen nun die »Gegenstände« oder »Merkmale« (*xiāng* 相) die in der Wahrnehmung *gegeben* sind, und deren Vermittlung nicht nach logischen Verfahren, sondern nach blossen Ähnlichkeitskriterien erfolgt. »Selbstgegenstand« (*zìxiāng*) und Allgemeingegenstand (*gòngxiāng*) sind demgegenüber logisch konstruiert. In einer Symbolisierung könnte man das Merkmal selbst (BLAU) als  $\phi$  notieren, während der Selbstgegenstand als  $(\exists x) \phi x$ , der Allgemeingegenstand als  $\phi x$  wiederzugeben wäre.

Eine Gegebenheit ist Mou zufolge für Kuiji ein Zeichen, einerseits ist es als *token* ein Satz oder eine Proposition der Art »Dies ist blau«, *pa*, andererseits als *type* eine Funktion wie »irgendwas ist blau« oder »... ist blau«  $\phi x$ . Versteht man einen *dharma* als eine singuläre und unterschiedene Gegebenheit, so nimmt man eine Funktion an, welche die Individuierung dieser Gegebenheit als Element ihrer selbst realisiert: die Gegebenheit »blau« ist somit ein Elementarsatz der Art *pa*: »Dies ist blau«. Der Begriff »blau« verbindet das Selegierungskriterium für den Gegenstand *a*, das anschauliche Unterscheidungsmerkmal BLAU ( $\phi$ ), mit einer logischen Selegierungs- oder Referenzfunktion  $\psi x$ . Im Elementarsatz *pa* wird also  $\phi x$  (die Verbindung einer logischen Funktion  $\psi x$  und eines »semantischen« Indikators  $\phi$ : »... ist blau«) gewonnen durch die »Anleitung« oder »Herbeiführung« (*guī* 軌) der Referenz auf den gegenwärtigen intensionalen Gegenstand  $\phi$  (den »semantischen Indikator« BLAU), der dadurch als extensionaler oder logischer Gegenstand gefasst wird. Da dieser sich über den intensionalen Gegenstand erstreckt, heisst es, er »trage« (*chí* 持) den intensionalen Gegenstand BLAU (denn er besitzt die Qualität, blau zu sein). Die rein logische Referenzfunktion gewinnt über den extensionalen Gegenstand einen Bezug auf den mit demselben zusammenfallenden intensionalen Gegenstand BLAU, und erwirbt damit induktiv einen Gehalt und ein Kriterium semantischer Unterscheidung: Sie wird zu einer *Bedeutungsfunktion*.

In einem Satz wie »Dies ist blau« vergegenwärtigt sich damit eine Unterscheidungsfunktion »... ist blau« in einem Gegenstand, der »blau« ist: Die Funktion ist mittels des semantischen Unterscheidungskriteriums an den intensionalen Gegenstand BLAU gebunden, der im extensionalen Gegenstand (im Hier und Jetzt, dem »Dies«) vorliegt: Hierbei gilt es zu beachten, dass Kuijis Augenmerk lediglich auf der Semantik (den Bedeutungen) lag, und dass er vermutlich den *logischen* Charakter des Verhältnisses von Bedeutung und Gegenstand nur in Betracht zog, insofern dadurch ein Verhältnis von Bedeutungen zum Ausdruck kommt. Vermutlich hat er also anders als Mou die rein formale Beziehung von Unterscheidung und Gegenstand nicht gänzlich von der Semantik gelöst. Im Begriff der »Bedeutung« scheint jedenfalls vorweggenommen, dass das, was wir oben als Funktion analysiert haben, immer schon semantisch gehaltvoll vorgestellt wurde. Dies hiesse, dass eine Gegebenheit »blau«, so wie wir sie oben als Elementarsatz der Art »dies ist blau« aufgefasst haben, stets eine Verbindung einer Bedeutungsfunktion und eines bedeuteten Gegenstandes darstellt, wobei sowohl die Funktion als auch der Gegenstand an dasselbe Unterscheidungsmerkmal, in unserem Beispiel BLAU, gebunden sind, welches damit ihre Einheit als Gegebenheit begründet. In diesem Sinne lässt sich tatsächlich sagen, dass sich die Unterscheidung, welche durch die Bedeutung herbeigeführt wird, auf etwas stützt, das sie bereits in sich trägt: nämlich den intensionalen Gegenstand BLAU. Wir gelangen daher zu folgender Charakterisierung der singulären Gegebenheit:

Singuläre Gegebenheit (*dharma*)

»Dies ist blau.«

Anleiten	Tragen
»... ist blau« $\phi x$	»dies ist blau« $\phi a$

Demgegenüber wird das Urteil als die Verknüpfung zweier aufeinanderfolgender Gegebenheiten bestimmt. Hier wird die vorangestellte Gegebenheit nun auf den Aspekt des Tragens reduziert: Das Zeichen für die Gegebenheit »Klang« beispielsweise tritt nur in den Blick, insofern es bereits als Gegenstand einer bestimmten Funktion zugeordnet ist:  $(\exists x) \varphi x$  »Ein Gegenstand mit dem Merkmal »Klang« ( $\varphi$ ) existiert«, »Es gibt etwas, das Klang ist«. Auch hier interpretiert Mou Zongsan die Existenz als logische und nicht als reale. Die nachgestellte Gegebenheit »unbeständig« ( $\chi$ ) tritt dagegen als vollständige Einheit von »Tragen« und »Anleiten« auf. Allerdings ist nun der anleitende Aspekt auf den durch die erste Gegebenheit (das vorangehende Zeichen) bestimmten Gegenstand »umgeleitet«: Es handelt sich demnach hier um die Konjunktion zweier Qualitäten eines Gegenstandes:  $(\exists x) \varphi x \cdot \chi x$  bzw.  $\varphi a \cdot \chi a$ . »Es gibt einen Gegenstand, der  $\varphi$  und  $\chi$  genügt.« Mit anderen Worten: Das Unterscheidungskriterium  $\chi$  (»... ist unbeständig«) der zweiten Funktion wird nicht mehr auf einen Gegenstand bezogen, der ein blosser Fall ist, der ihr genügt. Es dient nicht mehr der Individuation eines Elementes von  $\varphi x$  »x ist blau«, sondern der Klassifizierung oder Einordnung eines bereits unter eine andere Funktion  $\varphi x$  »... ist Klang« fallenden Gegenstandes. Durch die bereits erfolgte Unterordnung unter jene andere Funktion ist die Individuierung des Gegenstandes bereits erfolgt, der Gegenstand also als einzelner gegeben. Der Referent der Bedeutungszuordnung ist bereits gesetzt.

Urteil (Verknüpfung zweier Gegebenheiten)

»Klang ist unbeständig.«

Anleiten	Tragen	Anleiten	Tragen
»... ist Klang«	»dies ist Klang«	»... ist unbeständig«	»Klang ist unbeständig
$\varphi x$	$\varphi a$ (also: $(\exists x) \varphi x$ )	$\chi x$	$\varphi a \cdot \chi a ((\exists x) \cdot \varphi a : \chi x \cdot x=a)$

In einer Behauptung (*zōng* 宗) wird die Bedeutungsfunktion nicht mehr als Selbstbezug einer Unterscheidungsfunktion gedeutet, die in einer Individuierung eines ihrer Elemente mündet. Vielmehr handelt es sich hier um einen Fremdbezug der Bedeutungsfunktion, bei der ein bereits individuierter Gegenstand durch die Unterscheidungsfunktion klassifiziert wird. Dabei kann die behauptete Relation der Qualitäten oder Unterscheidungsmerkmale solange als universal gelten, bis es einen Gegenstand gibt, auf den  $\varphi$  (»ist Klang«) zwar zutrifft,  $\chi$  (»ist unbeständig«) aber nicht. Natürlich findet auch durch die Individuierung eine Klassifizierung statt, aber sie führt, anders als im vorliegenden Fall, nicht zur Gewinnung von Erkenntnis über die Zusammenhänge von Bedeutungen. Die Konzentration zweier Bedeutungen auf eine Gegebenheit wird, dem mentalistischen Rahmen von Mous Denken entsprechend, als Begriff bezeichnet, wörtlich synthetisierender Gedankenmoment (*gàiniàn* 概念).

Die Differenz zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz von Unterscheidungsprozessen erfasst Mou bisweilen mit den Begriffen *zì zìxiāng* 自自相 und *zì tāxiāng* 自他相, Unterscheidung »ausgehend von dem der Bedeutungsfunktion eigenen intensionalen Gegenstand«, BLAU in »dies [ist *blau*]«, beziehungsweise »ausgehend von dem der Bedeutungsfunktion selbst fremden intensionalen Gegenstand«, KLANG in »*Klang* [ist vergänglich]«. Weil nun der tragende Aspekt der zweiten Gegebenheit selbst wiederum Gegenstand des anleitenden Aspekts einer dritten Gegebenheit, und deren tragender Aspekt seinerseits Gegenstand des anleitenden Aspekts eines vierten werden kann, usw. kann die Abfolge von Urteilen auch als ein potentiell unendlicher Prozess der Semiosis begriffen werden.

Das eigentlich Innovative bei Kuiji, und das, was Mous Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist der Umstand, dass er die Semiosis, die Bedeutung an den Beginn stellt, und versucht, selbige als eine strukturelle Bedingung für die Möglichkeit von Erkenntnis darzustellen: Der Akt der Bedeutung führt im Denken zur Verknüpfung von Merkmalen (intensionalen

Gegenständen, Gehalten) mit einer logischen Kategorisierungsfunktion, die damit semantische Unterscheidungskriterien hervorbringt. Auf der dadurch aktualisierten logischen Zuordnungsstruktur gründet die Konzeption des Referenten (Signifikats) als Gegenstand. Der Grund für die Vorstellung, dass das Sein sich aus Einzelbestandteilen zusammensetzt, die miteinander in mannigfaltigen Beziehungen stehen, ist somit eine (Mou zufolge unzulässige) Reifizierung einer rein logisch verfassten, semantisch vermittelten formalen Struktur. Individuen sind nach Mous Auffassung genau so logische Konstrukte wie Klassen. Beide sind sie seiner Ansicht nach in der Anwendung der Kategorisierungsfunktion begründet.

### 3 Die Entwicklung von Mous Beschäftigung mit den direkten Schlüssen

#### 3.1 Direkte Schlüsse und Inkonsistenz: Das Problem Jin Yuelins

In »Logik und dialektische Logik« von 1934 schreibt Mou zum ersten Mal über das Problem der direkten Schlüsse. Er setzt sich dabei mit einem Beispiel Jin Yuelins auseinander, in dem dieser aufzeigt, wie die direkten Schlüsse oder Explikationen der aristotelischen Logik zu einem Widerspruch führen. Dieser Aufsatz markiert zugleich die erste ausführlichere Auseinandersetzung Mous mit der aristotelischen Logik.

##### 3.1.1 Jin Yuelins Beispiel

In »Die direkten Schlüsse zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«<sup>601</sup> zeigt Jin Yuelin auf, dass direkte Schlüsse ohne zusätzliche Beschränkungen zu Widersprüchen führen können. Jin beginnt dort mit den folgenden beiden universal bejahenden Aussagen, denen ich gleich die Formulierung des chinesischen Originals folgen lasse. Einer wörtlichen, sperrigen Übersetzung folgt, wo es die Verständlichkeit gebietet, der deutsche Satz in üblicher Diktion:

- (1) *Alle Menschen sind Teile des Universums.* (A-Satz)

所有的人都是宇宙的分子。

- (2) *Alle Nicht-Menschen sind Teile des Universums.* (A-Satz)

所有的非人都是宇宙的分子。

Aus (1) schliesst Jin mittels Obversion (Wechsel der Qualität des Prädikats):

- (a) *Kein Mensch ist Nicht-Teil des Universums.* (E-Satz)

無人是(非宇宙的分子)。

Weiter mittels Kontraposition:

- (b) *Kein Nicht-Teil des Universums ist Mensch.* (E-Satz)

(無非宇宙的分子)是人。

Durch Inversion:

- (c) *Alle Nicht-Teile des Universums sind Nicht-Menschen.* (A-Satz)

(所有非宇宙的分子都)是(非人)。

<sup>601</sup> Jin Yuelin, »Die direkten Schlüsse zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen« (»A, E, I, O de zhijie tui lun« A, E, I, O 的直接推論). In: *Zhexue Pinglun*, 3.3, August 1930. Abgedruckt in: *Jin Yuelin wenji* [fortan: JYLWJ], o.O.: Gansu renmin chubanshe, Bd. 1, S. 473–501. Vgl. MZXSQJ 25, S. 126.

Weiter über Kontraposition:

(d) *Einige Nicht-Menschen sind Nicht-Teile des Universums.* (I-Satz)

(有些非人) 是(非宇宙的分).

Und schliesslich über Inversion:

(e) *Einige Nicht-Menschen sind nicht Teile des Universums.* (O-Satz)

(有些非人) 不是 (宇宙的分).<sup>602</sup>

Die Sätze (2) »Alle Nicht-Menschen sind Teile des Universums« und (1) stehen nicht im Widerspruch. Dennoch lässt sich aus (1) nach dem O-Satz in (e) »Einige Nicht-Menschen sind nicht Teile des Universums« schliessen, der dem A-Satz in (2) widerspricht.<sup>603</sup> Aus einer von zwei konsistenten Prämissen lässt sich somit ein Schluss ziehen, der zur anderen im Widerspruch steht. Daraus folgt für Jin Yuelin, dass die Theorie der klassischen direkten Schlüsse einer Modifikation bedarf.

### 3.1.2 Jin Yuelins Lösungsansatz

Jin Yuelin versucht, diese Anomalie zu lösen, indem er zum einen den modalen Status des Subjektterms in Betracht zieht und zwischen fünf Bestimmungen hinsichtlich dessen Existenz unterscheidet: (1) es wird bestimmt, dass das Subjekt nicht existiert (kategorische Nichtexistenz), (2) es wird angenommen, dass das Subjekt nicht existiert (hypothetische Nichtexistenz), (3) es wird keine Annahme bezüglich der Existenz des Subjekts getroffen, (4) es wird bestimmt, dass das Subjekt existiert (kategorische Existenz), (5) es wird angenommen, dass das Subjekt existiert (hypothetische Existenz).<sup>604</sup> Von den fünf Möglichkeiten sind die ersten beiden ihm zufolge in der Praxis nicht relevant, (3) die rein logische, (4) und (5) im alltäglichen Gebrauch wichtig.<sup>605</sup> Zum anderen untersucht er die Frage der Negation hinsichtlich (a) ihres Geltungsbereichs<sup>606</sup>, (b) ihres Verhältnisses zur Ausschliesslichkeit<sup>607</sup> sowie (c) ihres Zusammenhangs mit den Methoden von Ob- und Inversion (Wechsel der Qualität des Prädikats im Urteil<sup>608</sup>).<sup>609</sup> Anschliessend bestimmt Jin die direkten Schlüsse zwischen universal bejahenden (A), universal verneinenden (E), partikulär bejahenden (I) und partikulär verneinenden (O) Urteilen in Abhängigkeit davon, ob über die Existenz des

<sup>602</sup> In Mous späterer Notation:

1.  $(x) m(x) \in u$

2.  $(x) \sim m(x) \in u$

1. und 2. sind nichtwidersprüchlich.

3.  $(x) m(x) \sim \in \sim u$  1., Obversion

(Kein Mensch ist Nicht-Teil des Universums =  
Alle Menschen sind nicht Nicht-Teil des Universums)

4.  $(x) \sim u(x) \sim \in m$  2., Kontraposition

(Kein Nicht-Teil des Universums ist Mensch =  
Alle Nicht-Teile des Universums sind nicht Mensch)

5.  $(x) \sim u(x) \in \sim m$  4., Inversion

(Alle Nicht-Teile des Universums sind Nicht-Menschen)

6.  $(\exists x) \sim m(x) \in \sim u$  5., Kontrap

(Einige Nicht-Menschen sind Nicht-Teile des Universums)

7.  $(\exists x) \sim m(x) \sim \in u$  6., Inv

(Einige Nicht-Menschen sind nicht Teile des Universums)

(2),  $(x) \sim m(x) \in u$ , ein A-Satz, und (7),  $(\exists x) \sim m(x) \sim \in u$ , ein O-Satz, stehen im Widerspruch zueinander.

<sup>603</sup> »Die direkten Schlüsse zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, JYLWJ 1, S. 473f.

<sup>604</sup> »Die direkten Schlüsse zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, JYLWJ 1, S. 478.

<sup>605</sup> Vgl. Jin Yuelin, *Logik (Luoji 邏輯)*, JYLWJ 1, S. 696.

<sup>606</sup> Chin. *fānwéi* 範圍.

<sup>607</sup> Chin. *páizhōngxìng* 排中性.

<sup>608</sup> Chin. *huànzhiǎ* 換質法.

<sup>609</sup> JYLWJ 1, S. 479.

Subjektterms (i) nichts ausgesagt wird (<sub>n</sub>), (ii) ob dieser als möglicherweise existierend (hypothetisch)<sub>(h)</sub>, oder (iii) ob er als bestimmt existierend (kategorisch) (<sub>c</sub>) gesetzt wird. Der Schluss in (i) lautet dann: »Unabhängig davon, ob p oder nicht p, p ist immer q«<sup>610</sup>, in (ii) »wenn es p gibt, dann ist p das q«<sup>611</sup>. Sowohl in (i) als auch in (ii) ist somit ein hypothetisches Element enthalten. Im Gegensatz dazu ist dies in (iii) nach Jin nicht der Fall, weshalb es laute »es gibt A, und alle A sind B« oder »es gibt A, und kein A ist B«.<sup>612</sup> Dieser Auseinandersetzung mit den direkten Schlüssen der aristotelischen Logik widmet Jin Yuelin auch ein Kapitel seines Logikbuches<sup>613</sup>. Mou veröffentlicht kurze Zeit nach dessen Publikation selbst zwei Aufsätze zu dieser Thematik: »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Aussagen«<sup>614</sup> und »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«<sup>615</sup>. Der zweite Teil des dritten Buches der *Norm der Logik* von 1941 ist den direkten Schlüssen gewidmet, zusätzlich findet sich dort ein Anhang, der ebenfalls den Titel »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« trägt.<sup>616</sup> Darin entwickelt Mou Zongsan eine eigene Interpretation der aristotelischen Schlüsse, die einhergeht mit einer Ablehnung von Russells Existenztheoremen.<sup>617</sup>

### 3.1.3 Mous Vorschlag in »Logik und dialektische Logik« (1934)

Mous Ansatz zur Lösung des Widerspruches, zu dem die aristotelischen direkten Schlüsse im obigen Beispiel führen, unterscheidet sich von demjenigen Jins, und beschränkt sich auf die einfache Unterscheidung zwischen »ist nicht A« und »nicht-A«, wie er sie bei der Erläuterung des Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten einführt.<sup>618</sup> Demnach betrifft ersteres das Prädikat eines Urteils, während letzteres auf den im Prädikat erscheinenden Begriff geht und lediglich mengentheoretisch verstanden werden kann als »alle Klassen ausser A«. Mou bedient sich in seinen Ausführungen eines Formalismus, der sich nach seinen eigenen Angaben an die *Principia Mathematica* anlehnt.<sup>619</sup> Dabei setzt er A für »alle Menschen«, (1–A) für »alle Nicht-Menschen«. Diese Notation greift offensichtlich die mengentheoretische Konnotation in Jin Yuelins Prämissen (1) und (2) auf und verwendet als Symbol für »alle Nicht-

<sup>610</sup> JYLWJ 1, S. 480.

<sup>611</sup> JYLWJ 1, S. 481.

<sup>612</sup> JYLWJ 1, S. 483.

<sup>613</sup> Jin Yuelin, *Logik (Luoji 邏輯)*, Beijing: Qinghua daxue chubanshu, 1935, JYLWJ 1, S. 630–913. Vgl. dort in Teil 2 »Kritik der traditionellen Logik«, Abs. 1, »Direkte Schlüsse«, S. 696–748.

<sup>614</sup> Mou Zongsan, »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen« (»A, E, I, O de sijiao guanxi« AEIO 的四角關係), in: *Minguo ribao – Zhexue zhoukan*, 20–1, Januar 1936; MZSXSQJ 25, S. 153–167.

<sup>615</sup> Mou Zongsan, »Zhuci cunzai yu fou zhi yiyi« (主詞存在與否之意義). In: *Minguo ribao – Zhexue zhoukan*, 28, 29, 30, März 1936. Vgl. MZSXSQJ 25, S. 173–201.

<sup>616</sup> Mou Zongsan, *Die Norm der Logik (Luoji dianfan 邏輯典範)*, Hongkong: Shangwu yinshuguan, 1941, MZSXSQJ 11. Darin: »Das Schlussystem gemäss dem Muster des Subjekt-Prädikatsatzes« (»Tuigai mingti zhi zhuweishi xitong« 推擬命題之主謂式系統) S. 381–442. Dazu der Anhang »Zhuci cunzai yu fou zhi yiyi« (主詞存在與否之意義): S. 443–461. Dieser Text ist nicht identisch mit dem 1936 unter demselben Titel veröffentlichten.

<sup>617</sup> Vgl. dazu die Diskussion in 7.x.

<sup>618</sup> Vgl. dazu Teil II, Kap. 2.2.2 (»Das Widerspruchsgesetz«), bes. 2.2.2.1 (»Exkurs: Da das Widerspruchsgesetz lediglich das Verhältnis zwischen Propositionen regelt, ist die Negation auf die Satzebene zu beziehen«), S. 98f. sowie Kap. 2.2.3 (»Das Gesetz des ausgeschlossenen Mittelglieds«), S. 109f.; ebenso Teil II, Kap. 3.6.1.2.1 (»Zur Negation«) S. 144f.

<sup>619</sup> »Logik und dialektische Logik«, MZSXSQJ 25, S. 126. Dies betrifft ganz offensichtlich lediglich den Schritt der Formalisierung, nicht aber die Interpretation des universalen und partikulären Urteils.

Menschen« die algebraische Notation für die Komplementärmenge der Klasse A (»alle Menschen«). Daneben verwendet er folgende Prädikate:  $\phi A$  für »ist Mensch«,  $\phi \bar{A}$  für »ist nicht Mensch«, also  $\sim \phi A$ . » $\in$ « steht für »ist«,  $\sim$ « für die Negation.

Mou stellt zunächst die zur Debatte stehenden Sätze dar:

- (1) »Alle Menschen sind Teile des Universums.«  
 $(A) \phi A \in V$
- (2) »Alle Nicht-Menschen sind Teile des Universums.«  
 $(1-A) \psi(1-A) \in V.$

Weiter stellt Mou fest:

- (i) »Alle, die nicht Menschen sind, sind nicht Teile des Universums.«  
 $(\bar{A}) \phi \bar{A} \sim \in V$
- (ii) »<ist> Nicht-Mensch ist nicht gleich >ist nicht Mensch.«  
 $\psi(1-A) \neq \phi \bar{A}$

Mou ist es um den Unterschied von (2) und (i) zu tun, wie er in (ii) expliziert wird. Seine Notation – nicht aber der Gedanke – ist dabei offensichtlich inkonsequent, da er Elemente von Klassen wie »alle Menschen« (A) und »alle Nicht-Menschen« (1–A) teils gleich symbolisiert wie Prädikate (Funktionen), etwa »ist Mensch«, wo er nur schreibt A ( $\phi A$  habe ich oben aufgrund der Formeln (i–ii), die Mou verwendet, ergänzt), gegenüber »ist nicht Mensch« ( $\bar{A}$ ). Ein ähnlich gelagertes Problem besteht im Falle von »ist Teil des Universums« bzw. »ist nicht Teil des Universums«, das bald wiedergegeben wird als  $\in V$ « und  $\sim \in V$ «, bald aber als  $\in V$ « und  $\in \bar{V}$ «, wobei es sich hier allerdings in beiden Fällen um Prädikate handelt und die Unterscheidung dem Versuch geschuldet ist, die Qualität der Terme gemäss den direkten Schlüssen einzufangen. Weiter ist die Darstellung problematisch, weil Mou Individuen und Klassen insofern gleichbehandelt, als er in generalisierten Sätzen der Form (x)  $\phi x$  Klassenterme anstelle von Individuentermen setzt, stünde doch  $(1-A) \psi 1-A$  eigentlich für »für alle (Klassen) 1–A,  $\psi$  von 1–A«. Da Mou die Symbole A und 1–A schon so gewählt hat, dass es sich um Mengen, und somit extensionale Klassen, also die vollständige Variation zweier prädikativer Funktionen, nämlich (x)  $\phi x$  und (x)  $\sim \phi x$ , bzw. (x)  $\psi x$ , handelt, kann man aber argumentieren, dass die Einklammerung von (1–A) bzw. (A) zulässig ist, da die Symbole hier für extensionale Mengen von Individuen stehen. Allerdings verhindert auch dies nicht, dass in einem solchen Falle die Vollständigkeit der Individuen symbolisch zweifach notiert ist. Trotz dieser Inkonsistenzen der Notation lässt sich Mous Punkt nachvollziehen. Er formuliert:

- (1)  $(A) \phi(A) \in V.$  (A-Satz)

Dies liest er als:

»Alle Menschen sind Teile des Universums.«

Durch Obversion:

- (a)  $\sim \{(A) \phi A \in \bar{V}\}.$  (E-Satz)

Mou liest:

»Der Menschen keine sind nicht Elemente des Universums<sup>620</sup>«,  
 = »Kein Mensch ist nicht Element des Universums.«

<sup>620</sup> Chin. »Suǒ yǒu de rén ér shì yǔzhòu de fēnzǐ shì fēi de.« (所有的人而是不是宇宙的分子是非的.)



Durch Kontraposition:

$$(b) \quad \sim\{\bar{V} \in (A) \phi A\}. \quad (E\text{-Satz})$$

Nach Mou:

$$\begin{aligned} & \gg\sim\{\bar{V} \in (A) \psi A\}\ll \\ & = \text{»Keine derer, die nicht Elemente des Universums sind, sind Menschen.«} \\ & = \text{»Keines, das nicht Element des Universums ist, ist Mensch.«} \end{aligned}$$

Durch Inversion:

$$(c) \quad \bar{V} \in (\bar{A}) \phi \bar{A}. \quad (A\text{-Satz})$$

Nach Mou:

$$\text{»Alle, die nicht Elemente des Universums sind, sind nicht Menschen.«}$$

Durch Kontraposition:

$$(d) \quad (\bar{A}) \phi \bar{A} \in \bar{V}. \quad (I\text{-Satz})$$

$$\text{»Einige, die nicht Menschen sind, sind nicht Elemente des Universums.«}$$

Und schliesslich mittels Inversion:

$$(e) \quad (\bar{A}) \phi \bar{A} \sim \in V^{621}. \quad (O\text{-Satz})$$

$$\text{»Einige, die nicht Menschen sind, sind nicht Elemente des Universums.«}$$

Damit ist nach Mou klar, dass der O-Satz in (e) »Einige, die nicht Menschen sind, sind nicht Elemente des Universums« nicht zu (2), »Alle Nicht-Menschen sind Teile des Universums«, im Widerspruch steht, weil er korrekt nicht wie bei Jin »Einige Nicht-Menschen sind nicht Teile des Universums« lautet. Werde der Unterschied zwischen »Nicht-Mensch« und »ist nicht Mensch« berücksichtigt, so lasse sich aus (1) bloss schliessen, dass etwas, »das nicht Mensch ist, nicht Teil des Universums ist«, nicht aber, dass »Nicht-Mensch nicht Teil des Universums ist«. »Nicht-Mensch« im Satz »Alle Nicht-Menschen sind Teile des Universums« verweise auf alle Dinge ausser den Menschen. Nur wenn man beim Schliessen den Unterschied von »Nicht-Mensch« und »ist nicht Mensch« unbeachtet lasse, gelange man dabei zur Konklusion, dass »es einige Nicht-Menschen gibt, die nicht Teile des Universums sind«. <sup>622</sup> Diese Ausführungen Mous erfolgen im Zusammenhang mit einer Argumentation für das *Tertium non datur*, das seiner Argumentation nach nur im Prädikatterm zur Anwendung kommt. <sup>623</sup>

Diese Ausführungen Mous bleiben unbefriedigend, da sie nicht explizieren, worin der entscheidende Punkt des Arguments begründet ist: Denn wenn es etwas gibt, das nicht ein Mensch ist, und das nicht Teil des Universums ist, so gibt es mindestens ein Element, das weder zur Menge der Menschen, noch zur Menge der Teile des Universums gehört, womit aber der Widerspruch erhalten bleibt. <sup>624</sup> Dieser kurze Exkurs zum Problem der direkten

<sup>621</sup> In »Logik und dialektische Logik«, Mou, 1934 (MZSXSQJ 25, S. 127) steht hier  $\bar{V}$ , doch dies stimmt weder mit der nachfolgenden Ausformulierung Mous noch mit dem Beispiel Jins überein. Daher habe ich die Notation angepasst.

<sup>622</sup> »Logik und dialektische Logik«, Mou, 1934, MZSXSQJ 25, S. 128, C.2.3.7.

<sup>623</sup> Zu diesem Punkt vgl. S. 35, sowie Teil II, Kap. 2.2.3 (»Das Gesetz des ausgeschlossenen Mittelglieds«), S. 109f.

<sup>624</sup> Meines Erachtens lässt sich Mous Argument folgendermassen deutlicher zur Darstellung bringen. Die Klärung des Problems setzt an bei der Annahme einer Gesamtheit von Dingen, die in der Mengentheorie als 1 dargestellt werden kann. Es sind dann alle Dinge der Klasse (Menge) »Mensch« A, die Dinge aller anderen Klassen die Komplementärmenge 1–A, wie dies Mou selber darstellt. Die Gesamtheit der Gegenstände, auf

Schlüsse in einem frühen Text Mous markiert den Beginn einer intensiveren Auseinandersetzung mit diesem Problem. Wir werden im folgenden betrachten, wie Mou das Problem in der sechs Jahre später veröffentlichten *Norm der Logik* behandelt.

Zunächst aber wenden wir uns einer Reihe von Modifikationen zu, die Mou an der klassischen Lehre vom Schliessen vornimmt.

### 3.2 Mous Aufsatz über die direkten Schlüsse von 1936

#### 3.2.1 Abgrenzungen: Logik und Ontologie

Im 1936 veröffentlichten Aufsatz über die direkten Schlüsse stellt Mou klar, dass es ihm bei der Diskussion der Quantoren »alle« und »einige« im Rahmen der direkten Schlüsse nicht um die Frage der Existenz zu tun ist, sondern dass er diese beiden Ausdrücke lediglich als »Ideen auf der Ebene des Denkens« betrachtet.<sup>625</sup> Damit verlagert er das Augenmerk explizit weg von der Frage nach dem ontologischen Status der Gegenstände auf das logische Problem des Schliessens und erörtert die direkten Schlüsse im Rahmen einer Diskussion der Dichotomie als fundamentalem Ordnungsprinzip (*lǐ* 理) der Logik und damit des systematischen Denkens (*sī* 思) überhaupt. Mou schreibt:

Unter den geläufigen Ansätzen zur Erklärung des Satzes gibt es solche, die ihn als das Verhältnis von Subjekt und Prädikat auffassen, solche, die ihn als eine Relation von Teilen untereinander begreifen, solche, die ihn als eine Beziehung von Substanz und Attribut betrachten, und solche, die in als ein Verhältnis einer Klasse zu ihren Elementen verstehen. Darum kümmern wir uns hier nicht, sondern wir beachten lediglich die Beziehungen zwischen »ist« und »ist nicht«. Denn die Logik erläutert ausschliesslich leere Rahmen und fragt nicht nach der Wirklichkeit; sie spricht lediglich von der Ordnung (*lǐ* 理), nicht von den Dingen. Wenn die Ordnung der leeren Rahmen in sich konsistent und widerspruchsfrei ist, so kann die Aufgabe <der Logik> als erfüllt gelten. Die Frage, wie diese Rahmen angewandt, und wie sie mit Material aufgefüllt werden, gehört in die Erkenntnistheorie. Mit Problemen der Erfahrung befasst sich die Logik nicht. Sie stellt nur die Ordnungsregeln (*lǐzé* 理則) bereit. Ob es sich um

---

welche die Prädikate  $A$  »ist ein Mensch« und  $\bar{A}$  »ist nicht ein Mensch« zutreffen, lässt sich insgesamt als das ganze Feld der Werte einer Funktion  $\phi x$  » $x$  ist ein Mensch« auffassen. Dieses Feld umfasst aber nur jene Werte von  $x$ , für die  $\phi x$  Sinn hat. Das heisst, die Gesamtheit der Gegenstände, für die  $\phi x$  falsch ist, entspricht nicht der Gesamtheit der Dinge des Universums, die nicht Menschen sind. Anders gesagt, die Summe der vollständigen Variation von  $(x) \phi x$  und  $(x) \sim \phi x$  ist nicht die Menge aller möglichen Dinge, sondern nur derer, für welche  $\phi x$  überhaupt Sinn ergibt. Dann lässt sich aber die Gesamtheit der Dinge des Universums mithilfe dieser Funktion und der Negation nicht ausdrücken. Wenn die Gesamtheit aller Dinge als 1 geschrieben wird, so lässt sich somit nicht sagen:  $\hat{x}(\phi x) \cdot \hat{x}(\sim \phi) = 1$ . Deshalb ist der Schluss vom A-Satz (c), »Alle, die nicht Elemente des Universums sind, sind nicht Menschen«, auf den I-Satz (d) »Einige, die nicht Menschen sind, sind nicht Elemente des Universums« nicht zulässig. Da nicht bekannt ist, ob die Menge der Menschen  $A$  (also:  $(x) \phi x$ ) und jene der Nichtmenschen  $\bar{A}$  ( $(x) \sim \phi x$ ) gemeinsam die Gesamtheit aller Dinge, 1, ergeben, und man weiter nicht weiss, ob die Dinge des Universums  $V$  wirklich die Gesamtheit der Dinge sind, lässt sich nicht feststellen, dass  $A \cup \bar{A} = V = 1$ . Falls sich diese Feststellung treffen lässt, so ist die Komplementärmenge zu  $V$  gleich 0, weshalb auch die Schnittmenge der Menge der Nicht-Menschen  $\bar{A}$  und der Menge der Nicht-Teile des Universums  $\bar{V}$  gleich 0, also eine leere Menge  $\Lambda$  ist. Dann aber ist der I-Satz in (d) falsch, da er die Existenz eines  $x$  besagt, für das gilt, dass  $x$  »nicht Mensch« und »nicht Teil des Universums ist«. (Dies gilt nicht für  $(x) \phi x \supset \chi x$ , was lediglich eine Implikation darstellt, und keine Aussage darüber macht, ob es ein solches  $x$ , das  $\phi x$  und  $\chi x$  erfüllt, tatsächlich gibt.) Mou scheint somit auf den Punkt zu verweisen, dass die Kenntnis einer beliebigen Funktion zwar die Bestimmung einer Menge von Dingen erlaubt, dass sich aber mit ihrer Hilfe über die Gesamtheit aller Dinge keine Aussage treffen lässt. Mous Argument betrifft somit das Verhältnis zwischen prädikativen Funktionen einerseits und Mengen bzw. Klassen von Dingen andererseits. Die beiden Sätze (1) und (2) stehen gar nicht in einer solchen Beziehung, dass aus (1) etwas geschlossen werden könnte, das (2) widerspricht, wie dies Jin nahelegt.

<sup>625</sup> Mou Zongsan, »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 154f.

ein Verhältnis zwischen <verschiedenen> Teilen oder aber die Relation von Subjekt und Prädikat handelt, spielt keine Rolle. Geht es um Teile, so besteht lediglich die Notwendigkeit, dass sich in den Verhältnissen zwischen ihnen konsistente und widerspruchsfreie Ordnungsregeln zeigen. Gleiches gilt für Subjekt und Prädikat. Denn konsistente und widerspruchsfreie logische Ordnungen sind nichts weiter als Deduktionsrelationen zwischen »ist« und »ist nicht«. Daher legen wir nun das Augenmerk ausschliesslich auf die Konsistenz und Widerspruchsfreiheit von »ist« und »ist nicht«. Traditionell werden »ist« und »ist nicht« in der Form von Subjekt- und Prädikatsätzen dargestellt, doch wenn wir hier von »ist« und »ist nicht« reden, so ist die <Bedeutung> allgemeiner, auf der Ebene der Dichotomie, anzusetzen; insoweit die Subjekt-Prädikatsätze die Relation zwischen »ist« und »ist nicht« aufzuzeigen vermögen, ist ihre Verwendung unbedenklich.<sup>626</sup>

Im Laufe der folgenden Diskussion werden wir der Frage nachgehen, was Mou unter der Dichotomie von »ist« und »ist nicht« versteht.

### 3.2.2 Dichotomie und Rückführung der direkten Schlüsse auf die Binnenstruktur des Urteils

Für das Verständnis von Mous Erläuterungen zu den direkten Schlüssen ist es erforderlich, sich zunächst vor Augen zu führen, in welcher Weise das, was er als die Dichotomie von »ist« und »ist nicht« bezeichnet, die Auslegung dieser Schlüsse beeinflusst. Mou betrachtet die durch die Anwendung dieser sogenannten dichotomen Funktion erzeugten Denkgesetze als apriorische Bedingungen der Möglichkeit von Bezugnahme auf Gegenstände überhaupt. Der Ort des Vollzugs dieser Bezugnahme ist das Urteil, das zugleich immer ein Satz ist. Nur aus diesem Grunde lassen sich die Denkgesetze überhaupt anhand der Verhältnisse der Werte Wahr und Falsch aufzeigen. Für die *logische* Struktur des Urteils ist Mou zufolge das Verhältnis der quantifizierten unter einen Subjekt- oder Prädikatterm fallenden Elemente nur insofern von Belang, als diese aus der isolierten Betrachtung dieses Urteils selbst gewonnen werden können. Das Urteil erweitert einen *gegebenen* Subjektterm um einen Prädikatterm. Das Verhältnis der Quantität der unter die beiden Terme fallenden Elemente lässt sich daher unter diesem Gesichtspunkt zuspitzen auf die Frage, ob, beziehungsweise in welchem Ausmass, die durch die Referenz des Subjektterms gegebenen Gegenstände unter den Prädikatterm fallen, ob also die Referenz des Subjektterms auf den Prädikatterm übertragen wird. Diese Analyse scheint nahezuliegen, vergewärtigt man sich das Verhältnis der sprachlichen Struktur eines universalen Urteils bejahender Qualität (A) und derjenigen eines universalen Urteils verneinender Qualität (E) im Chinesischen (zumindest in der Darstellung Mous), etwa im Kontrast zum Deutschen: Dt. A: »alle S sind P«, E: »kein S ist P«. Ch. »yīqíè S shì P« (also: alle S sind P) vs. »yīqíè S bù shì P« (also: alle S sind *nicht* P). Was im Deutschen als quantifizierendes Pronomen »kein« attributiv zum Substantiv in der Subjektposition ausgedrückt ist, erscheint im Chinesischen als Negation der Kopula. Dieser Unterschied im Sprachbau nimmt für sich genommen das Verständnis Mous natürlich in keiner Weise vorweg, doch er weist auf die Schlüsselstelle in Mous Argument gegen das, was

<sup>626</sup> Vgl. »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 155: »普通講命題，有說是主謂關係，有說是分子關係，有說是本體屬性，有說是類與分子。在此都不計較，我們只注意與不是的關係。因為邏輯只講空架子，不問實際；只講理，不講物。如果空架子的理弄得一致無矛盾，便算盡職。至於如何應用架子，材料如何填進架子，那是認識問題，經驗問題，不是邏輯所有事。邏輯只擺出理則而已。所以無論分子或主謂皆不重要。如果是分子，便當只以分子表是一致無矛盾的理則，主謂亦然。而一致無矛盾的理則只是是與不是間推演關係。固然，普通以是與不是為主謂命題式，但此處所謂是與不是乃是一般的、二分法上的；如果主謂命題能表示是與不是的關係，我們就用這種命題也不妨。«

er als »epistemologische« oder »ontologische« Deutung der direkten Schlüsse bezeichnet.<sup>627</sup> Mou versteht das Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruches als das Verbot, dass ein und dieselbe Zuschreibung, bzw. ein und dasselbe Prädikat, *im Urteil* einem bestimmten Subjekt beigelegt und zugleich nicht beigelegt wird. Die Falschheit des Satzes »S ist P und S ist nicht P« untersagt damit eine bestimmte Art zu urteilen oder mit Prädikaten umzugehen.

Das Urteil stiftet eine Verbindung zwischen Subjektterm und Prädikatterm, weshalb seine Qualität und Quantität Mou zufolge nur das hierbei begründete Verhältnis von Subjektterm und Prädikatterm betrifft. Auf die quantifizierten Terme bezogen heisst dies, dass ein Urteil »alle S sind P«, die Gesamtheit der unter S fallenden Elemente bestimmt als solche, die auch unter P fallen. In der klassischen Logik gilt in diesem Falle P als nicht distribuiert. Das heisst, das Urteil ordnet nicht alle P dem S zu, oder anhand eines geläufigen Beispiels aufgezeigt: »Alle Menschen sind Lebewesen« ist nicht gleichbedeutend mit »alle Lebewesen sind Menschen«, sondern bloss mit »einige Lebewesen sind Menschen«.

Diese Ansicht geht aber nach Mou bereits über das hinaus, was in der Logik legitimerweise angesprochen werden darf: Hier wird eine Existenz von Elementen präsupponiert, die aus dem Satz selbst in keiner Weise hervorgeht. Mous Argumentation zielt darauf ab, genau diese vom Urteil als logischem Verfahren unabhängige Setzung von Extensionen unter einen Begriff fallender Elemente auszublenden. Wenn er von der Quantifizierung als etwas dem Satz Inhärentem spricht, so meint er, dass die Quantifizierung in einem Urteil nur das Verhältnis von Subjekt und Prädikat betreffen soll. »Alle S sind P« liest er also (vgl. unten) als »alle S sind *alle* P«, will heissen: wenn das Urteil überhaupt erlaubt, von unter P fallenden Elementen zu sprechen, so sind diese das P konstituierenden Elemente *alle* zugleich auch S. Selbstverständlich ist dann auch jedes dieser Elemente ein S, bzw. alle aus Elementen von P gebildeten Untermengen zugleich Teil der durch die Gesamtheit der Elemente von S gebildeten Menge. Mous Punkt ist demzufolge: Wenn wir die direkten Schlüsse auf Urteile beziehen, so dürfen wir die Quantifizierung nur insofern thematisieren, als sie aus dem Urteil selbst hervorgeht. Natürlich kann das Urteil nicht ausschliessen, dass die Zukunft weisen wird, dass es auch unter P fallende Elemente gibt, die nicht unter S fallen. Doch dies geht *nicht* aus dem Urteil selbst hervor.

Die klassische Deutung spricht somit vom Standpunkt einer Kenntnis über die Elemente von P aus, die unabhängig vom zur Diskussion stehenden aktuellen Urteil gewonnen ist. Sie bezieht die Quantifizierung gerade nicht auf das, was der innere logische Bau des Urteils über das Verhältnis der Elemente von Subjekt- und Prädikatterm sagt, sondern auf ein davon unabhängiges Wissen bzw. eine Vermutung über die Gesamtheit der unter diese Terme fallenden Elemente. Etwas anders formuliert: die klassische Interpretation spricht von *generischen Klassen*. Das Urteil betrifft die Beilegung einer Zuschreibung zum Subjektterm, die es im affirmativen Fall behauptet, im negativen aber ablehnt. Ist der Subjektterm nun universal quantifiziert, so gilt die Zuschreibung für alle darunter fallenden Elemente, beziehungsweise für keines davon.

In der klassischen Auslegung begründet ein bejahendes universales Urteil eine Klasse von Elementen, die sowohl unter den Subjekt- als auch unter den Prädikatbegriff fallen. Es verknüpft die gesamte Extension des Subjekt- mit der Extension des Prädikatbegriffs. Da der Prädikatbegriff vorgestellt wird als generischer Begriff, wird er unter dem Aspekt seiner Gesamtextension betrachtet. Da von dieser aber im Falle eines bejahten Urteils nur gerade jener Teil bekannt ist, der auch unter den Subjektbegriff fällt, lässt sich in bezug auf eine unterstellte Gesamtextension lediglich feststellen, dass sie nicht vollständig vom Urteil betroffen ist. Daher ist der Prädikatbegriff nichtdistribuiert, denn nicht jedem Element seiner Extension – die ja gar nicht bekannt ist – ist ein Element des Subjektbegriffs zugeordnet. Die

<sup>627</sup> Vgl. hierzu Kap. 4.5 (»Zur Frage des Verhältnisses zwischen bejahender universaler und verneinender partikulärer Aussage und dessen Begründbarkeit mithilfe des »Existenzprinzips«), S. 267–272.

klassische Interpretation betrachtet also die Quantifizierung des Prädikatterms ausgehend von dessen Extension, und da das Wissen über diese nicht aus dem Urteil selbst stammen kann, somit aus einer Aussenperspektive.

Gemäss Mous Vorstellung legt das (positive) Urteil allen Elementen der Klasse des Subjektterms die im Prädikatbegriff ausgedrückte Eigenschaft zu. Es weist die Elemente des Subjektterms gleichzeitig als Elemente des Prädikatterms aus. (Und unterscheidet sich bis zu diesem Punkt nicht von der klassischen Auffassung.) Unterschiedlich fällt aber die Beurteilung der Extension des Prädikatbegriffes aus: Das Urteil wird hier verstanden als ein Akt, der die Prädikatklasse in ihrer Extension zuallererst begründet. Oder anders gesagt: Die reine Hypothese, dass es ausser den vom Urteil betroffenen Elementen des Prädikatterms noch andere gibt, fällt ausser Betracht.

Wenn man das Urteil in dieser Weise reduziert auf die Übertragung der Referenz – und somit der Extension – vom Subjekt- auf den Prädikatterm, so lässt sich leichter zeigen, dass die Negation zwei grundverschiedene Dinge ausdrückt, je nach dem, ob sie vor dem Subjektterm oder vor dem Prädikatterm erscheint: Im zweiten Falle bezieht sie sich stets auf die Kopula und steht somit für eine Funktion: Sie zeigt, dass keine Verbindung zwischen Subjektterm und Prädikatterm besteht. Wie in der obigen Diskussion der Dichotomie aufgezeigt, ist dies der Ort, an dem die Denkgesetze zur Geltung kommen, der Ort des untersagten Widerspruches. Tritt die Negation im Chinesischen vor einem Prädikatterm – und somit auch der Kopula – auf, so lautet sie *bù* 不. Erscheint sie dagegen vor dem Subjektterm, so bezeichnet sie eine Klasse (und indirekt deren Elemente), nämlich das Komplement zu derjenigen Klasse, welche der Subjektterm bezeichnet. Hier verwendet das Chinesische die adnominalen Negation *fēi* 非. *Fēi*-P (nicht-P) ist nun nicht gleich *bù shì* P (不是 P, »ist nicht P«), und von letzterem gelangt man nicht zu ersterem<sup>628</sup>. *fēi*-P ist eine Klasse, unter die jene Elemente fallen, die nicht P sind, eine Klasse, die somit nicht leer ist. Dagegen ist *bù shì* P lediglich Ausdruck davon, dass in einem Urteil der Prädikatterm dem referierenden Bestandteil (also dem Subjektterm) nicht zugeordnet werden kann, dass der Term P in diesem Falle also *nicht referiert* (womit sich über seine Extension aufgrund des Urteils nichts Positives festhalten lässt).

Sollen nun die direkten Schlüsse rein logisch, also unter dem Gesichtspunkt dessen, was das Urteil alleine aufgrund seiner Struktur an Information bereitstellt, analysiert werden, so dürfen sie nicht so interpretiert werden, dass darin von generischen Klassen die Rede ist: Die Negation muss daher auf die Kopula bezogen werden, welche das Urteil bzw. den Satz erst konstituiert. Sie kann wohl als Teil der Prädizierung, nicht aber des Prädikatterms betrachtet werden. »kein S« *muss* daher nicht unbedingt interpretiert werden als »kein Element der generischen Klasse S« oder »der Extension von S«. Mou liest es vielmehr als »kein Element der Klasse S, sofern es im vorliegenden Falle zur Auswahl steht« oder »kein Element der (aktuellen) Referenz von S«. Sprechen wir von der Quantifizierung im Urteil, so interessiert nicht die Frage, ob die Quantifizierung sich auf sämtliche Elemente einer Klasse bezieht, sondern bloss, was sich aus der Quantifizierung des Subjektterms hinsichtlich der Quantifizierung des Prädikatterms schliessen lässt. Da der Subjektterm der referierende Ausdruck ist, *kann* der zugehörige Allquantor selbstverständlich die Zusammenfassung aller darunter fallenden Elemente anzeigen. Doch da der Prädikatterm seine Referenz der Verknüpfung mit dem Subjektterm schuldet, kann über die Extension des Ausdruckes P im besten Fall gesagt werden, dass sie sich mit jener von S deckt, dass also jedes S auch ein P ist. Jede darüber hinausgehende Aussage über die Extension von P steht mit dem Urteil in keinem

<sup>628</sup> Da die negative Kopula (*bù shì*) keine Verbindung zwischen dem Subjekt- und dem Prädikatbegriff ausdrückt, bliebe ein aus einer Inversion gewonnener negativer Prädikatbegriff (*fēi*-p) inhaltlich unbestimmt. Somit wäre aber, selbst wenn er in die gemäss Mou *per definitionem* referierende Subjektposition gelänge, unbestimmbar, *worauf* er sich bezieht.

Bezug und kann daraus in keiner Weise gewonnen werden. Für die Schlüsse zwischen generalisierten Sätzen ist bloss von Belang, was sich aufgrund des quantifizierten Subjektterms in bezug auf die Quantifizierung des Prädikatterms sagen lässt, unabhängig davon, ob der Allquantor im Subjektterm nun generisch verstanden wird, so dass er sämtliche Elemente der Klasse des im Subjektterm erscheinenden Ausdruckes umfasst, oder ob er sich auf eine anders verfasste Gesamtheit bezieht, etwa auf eine Gesamtheit tatsächlich selegierbarer Elemente. Da im Urteil sich die Quantität der Elemente vom Subjektterm auf den Prädikatterm überträgt, der Subjektterm also jene Elemente bestimmt, in bezug auf welche eine Prädikation überhaupt erfolgen kann, die Qualität aber besagt, ob die im Satz dargestellte Verbindung der Terme im Urteil überhaupt erfolgt oder nicht, trennt Mou Qualität und Quantität. Letztere ordnet er dem Subjektterm zu, erstere aber der Kopula. Daher schreibt er den universal verneinten Satz konsequent als »alle S sind *nicht* P« Die Übertragung auf den Prädikatterm der Quantität des Subjektterms und der Qualität der Kopula generiert dabei eine Klasse der unter den Prädikatterm fallenden Elemente P oder nicht-P (*fěi*-P), die ihrem Umfang nach nicht grösser sein kann, als jene des Subjektterms.

### 3.2.3 Der Zusammenhang von Quantifizierung und Distribuiertheit von Subjekt und Prädikat

Mou bestimmt Distribuiertheit als Vollständigkeit oder Abgeschlossenheit, wörtlich »Undurchlässigkeit« (*wúlòu* 無漏) eines Subjekt- oder Prädikatterms. Er spricht von der vollständigen Auswahl (*quánjǔ* 全舉) der unter den Term fallenden Elemente. Der Nichtdistribuiertheit, die er als unvollständig und unabgeschlossen bzw. »durchlässig« (*yǒulòu* 有漏) bezeichnet, entspricht die partielle Auswahl unter einen Term fallender Elemente (*piānjǔ* 偏舉). Im Subjektterm ist die Distribuiertheit der Elemente das Merkmal des universalen Urteils (*quánchēng* 全稱) die Nichtdistribuiertheit dasjenige des partikulären Urteils. Soweit stimmt Mous Analyse ganz mit der herkömmlichen Interpretation der Distribuiertheit überein.

Mous Einwände hängen mit seinem im vorangehenden Absatz erläuterten Verständnis der Quantifizierung im Urteil zusammen und betreffen das traditionelle Verständnis der Distribuiertheit bzw. Nichtdistribuiertheit des Prädikatterms und die Konsequenzen, die daraus für die Gültigkeit direkter Schlüsse abgeleitet werden.<sup>629</sup> Nach traditioneller Auffassung gelten negierte Prädikatterme als distribuiert, da sämtliche darunter fallenden Elemente in keiner Beziehung zum Subjektterm stehen und somit eine davon unabhängige, vollständige Selektion von Elementen darstellen, die sich nicht mit jener des Subjektterms überschneidet. Demgegenüber gelten affirmative Prädikatterme als nichtdistribuiert. Denn aus der Bejahung des Urteils, dass sämtliche Elemente des Subjektterms zugleich Elemente des Prädikatterms sind, lässt sich umgekehrt nicht schliessen, dass deswegen auch sämtliche Elemente des Prädikatterms zugleich Elemente des Subjektterms sind. Oben wurde gezeigt, inwiefern diese Ansicht Mou zufolge unzulässig ist, da sie auf Wissen über die Extension des im Prädikatterm erscheinenden generischen Begriffes gründet, das nicht aus dem Urteil selbst expliziert werden kann.

Mou spricht in diesem Falle von einem »verfehlten Satzbegriff« und betrachtet die Distribuiertheit als etwas, das die innere Struktur des Urteils betrifft. Die Distribuiertheit ist somit der Proposition immanent und hat mit der Extension bestimmter Elemente nur insofern zu tun, als dass diese aus dem Urteil selbst hervorgeht und nicht von einem davon unabhängig gewonnenen Wissen abhängt, etwa einem nicht damit zusammenhängenden Vorwissen über die Gesamtheit der überhaupt unter einen Begriff fallenden Elemente. Auf diese Weise werden bei Mou alle direkten Schlüsse *a priori* notwendig. Er betrachtet sie als unabhängig

<sup>629</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZSXSQJ 25, MZSXSQJ 25, S. 156f.

von der Distribution *realer* Elemente, solange diese nicht aus dem Urteil selbst hervorgeht. Mou setzt daher vor alle Terme, einerlei ob in der Subjekts- oder in der Prädikatsposition, die Quantoren »alle« und »einige«. Die Quantoren selbst bezeichnet er dabei als logische »Ideen« (*guānniàn* 觀念). Infolge seiner »urteilsimmanenten« Deutung der direkten Schlüsse, ihrer Loslösung von epistemologischen oder ontologischen Prämissen bezüglich der Extension bestimmter Klassen, gelangt er somit zu folgender Darstellung:

- A-Satz:        alle S sind P  $\rightarrow$  alle S sind alle P  $\rightarrow$  alle S sind einige P;  
 E-Satz:        alle S sind nicht P  $\rightarrow$  alle S sind nicht alle P  $\rightarrow$  alle S sind nicht einige  
                   (*mǒuxiē* 某些) P (in »alle S sind nicht alle P« kann <nicht alle P> keineswegs  
                   »nicht beliebige P« bedeuten, denn die Idee »beliebig« (*rènhé*  
                   任何) ist nicht notwendig und muss hier nicht einbezogen werden).  
 I-Satz:        einige S sind P  $\rightarrow$  einige S sind alle P  $\rightarrow$  einige S sind einige P  
 O-Satz:        einige S sind nicht P  $\rightarrow$  einige S sind nicht alle P  $\rightarrow$  einige S sind nicht einige  
                   P (»sind nicht alle P« muss nicht heissen, »sind nicht beliebige P«)<sup>630</sup>

Den Gedanken einer quantitativen Bestimmung der Prädikatterme durch »alle« und »einige« übernimmt Mou von William Hamilton.<sup>631</sup> Letzterer erweitert die vier klassischen Urteile, indem er den quantifizierten Subjekttermen davon unabhängige quantifizierte Prädikatterme hinzufügt, also »alle S sind alle P«, »alle S sind einige P«, »alle S sind nicht alle P«, »alle S sind nicht einige P«, etc.<sup>632</sup> Dieses Vorgehen lehnt Mou ab, denn seiner Ansicht nach sind die Quantitäten der unter die Terme fallenden Elemente, wie oben gezeigt, nicht unabhängig voneinander. Ihm zufolge expliziert die Qualifizierung der Kopula lediglich das dem Aufbau des Urteils innewohnende quantitative Verhältnis zwischen Elementen des Subjekt- und Prädikatterms.<sup>633</sup>

Die obige Formulierung »sind nicht alle P« muss nicht heissen »sind nicht beliebige P« verweist auf Mous Beschränkung der Quantifizierung auf jene Elemente, die sich aus dem Urteil selbst gewinnen lassen, die also durch die (wie auch immer bestimmte) Referenz des Subjektterms festgelegt sind. »alle« ist somit eine Quantifizierung, die Bezug nimmt auf sämtliche *effektiv* oder *faktisch* zur Auswahl stehenden Elemente. Demgegenüber bezeichnet der Ausdruck »beliebige P« jedes beliebige Element der im Prädikatterm erscheinenden Klasse P, also genau dasjenige, worüber aus einem Urteil überhaupt kein Rückschluss möglich ist. Mit anderen Worten: während »alle S« im Subjektterm »jedes beliebige S« bedeuten *kann, darf* im Prädikatterm »alle P« gerade *nicht* interpretiert werden als »jedes beliebige P«. Mou unterscheidet also auch *terminologisch* zwischen einem Allquantor, der alle *zur Auswahl* stehenden Elemente einer Klasse zusammenfasst (*yīqiè* 一切, alle), und einem »universalen« Allquantor, der alle Elemente einer Klasse überhaupt auswählt (*rènhé* 任何, beliebige).

### 3.2.3.1 Neubeurteilung der Distribuiertheit in *Norm der Logik* (1941)

1941 veröffentlicht Mou die *Norm der Logik*, in der er auf die Frage der Distribution in direkten Schlüssen zurückkommt.<sup>634</sup> Die dort vorgebrachte Lösung entfernt sich wieder ein Stück weit von jener, die er im Aufsatz zum Urteilsquadrat von 1936 präsentiert hatte, und

<sup>630</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 157.

<sup>631</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 157f.

<sup>632</sup> Vgl. ebd. sowie *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 411–414.

<sup>633</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 158.

<sup>634</sup> Vgl. Fn. 616.

nähert sich der herkömmlichen Interpretation. Dies hängt zusammen mit einer vertieften Auseinandersetzung mit buddhistischen Theorien über das Urteil und das Verhältnis des Universalen zum Partikulären, aus der eine Neubewertung der Beziehung zwischen Universalien (allgemeinen Gegenständen) und generischen Klassen (allgemeinen Klassen) erwächst. Mou beschränkt sich hier bei der Diskussion der Extension der Begriffe nicht mehr auf jene Elemente, die durch die Referenz des Subjekterms aus dem Urteil selbst erschlossen werden können. Vielmehr spricht er auch hinsichtlich des durch das Urteil erst in eine Referenzrelation zu hebenden Terms in der Prädikatposition von einer Vollständigkeit und Abgeschlossenheit in bezug auf dessen Elemente. Diese definiert Mou Zongsan als die Gesamtheit der Elemente, die unter diesen als Universale aufgefassten Term fallen *können*, alle Elemente, die dieser zu selegieren vermag.<sup>635</sup>

Die Prädikate eines bejahten Satzes sind niemals distribuiert, einerlei ob im Falle von A <universales bejahendes Urteil> oder I <partikuläres bejahendes Urteil>. Dies folgt daraus, dass s (der Subjekterm) das p (den Prädikatterm) niemals vollständig zu selegieren vermag, denn ausser s gibt es noch weitere <Elemente>, die p sind. p ist eine *Bedeutungsklasse* (intensionale Klasse, *yìlèi* 義類), sie selegiert (*jiěbié* 解別) nicht nur aus s, sondern auch aus anderen <Subjekten>, die dieses p besitzen können. Daher heisst es: Wie ein Faden den Stoff durchwebt, so durchdringt eine Bedeutung (*yì* 義) die Dinge (wörtl. »das Andere«, *tā* 他). So scheidet etwa im Beispiel »alle Menschen sind sterblich« das »sterblich« nicht nur aus »Menschen« aus, sondern auch aus anderen Tieren und Lebewesen. Daraus ist ersichtlich, dass »Mensch« die Elemente, auf die sich der Bereich von »sterblich« erstreckt (*suǒ jí* 所及), keineswegs vollständig selegiert hat, und dass daher »sterblich« hier nicht distribuiert ist. Dies lässt sich eindeutig zeigen, denn wenn »alle, die s sind, p sind«, so gilt, dass »einige, die p sind, s sind«. <sup>636</sup>

Diese Wende hängt mit Mous Klärung des Status der Existenz im Rahmen der Logik zusammen, als deren Ergebnis er die Ansicht verwirft, von der universalen Aussage könne nicht auf eine partikuläre Aussage geschlossen werden, wenn vorher nicht die Existenz mindestens eines Elements festgelegt werden könne, das unter den Subjekterm der universalen Aussage fällt. Mou Zongsan weist diese auf Russell zurückgehende Ansicht zurück als eine Verwechslung von Allgemeingegenstand (Universale) und allgemeinem Urteil und formuliert stattdessen die Theorie einer »fiktiven« Existenz (*yóuxì cúnzài* 遊戲存在) logischer Entitäten.<sup>637</sup> Er bezieht die Quantifizierung des Subjekterms nicht mehr auf reale Entitäten, welche durch dessen tatsächliche Referenz bestimmt sind, und welche im Urteil vollumfänglich einem weiteren Begriff als Elemente zugeordnet werden können. Vielmehr betrifft die Quantifizierung seiner Auffassung nach die Gesamtheit der Elemente, die *überhaupt* unter einen Begriff fallen können: Dabei entsprechen sämtlichen prädicierbaren Ausdrücken universale Klassen, die durch die blossen *Möglichkeit* der Verwendung dieser Ausdrücke als prädicative Funktionen konstituiert sind. Prädicierbare Ausdrücke werden interpretiert als Identifizierungskriterien virtueller Klassen. Durch diese kriteriale Funktion ist zugleich die Vollständigkeit und Geschlossenheit dieser Klassen gewährleistet. Somit wird die Frage nach den Elementen, die unter eine Klasse fallen, gelöst vom Problem, ob solche Elemente real existieren.<sup>638</sup> Mou führt dabei das Urteil, so wie es in der aristotelischen Logik

<sup>635</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 401.

<sup>636</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 402: »肯定命題的謂詞，無論在 A 或 I，俱不周延。因 s (主詞) 不能舉盡 p (謂詞) 故；除 s 外，尚有是 p 故。p 為一義類，不但解別 s，且亦解別其他有此 p 者。故曰：如縷貫華，義通於他。譬如「人有死」，「有死」不但解別「人」，且亦解別其他動物，甚至有生之物。可見「人」並未舉盡「有死」範圍之所及，故「有死」於此為不周延。此可因「凡是 s 者是 p」→「有是 p 者是 s」而顯明。«

<sup>637</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 403.

<sup>638</sup> Für eine detaillierte Diskussion vgl. 3.2 »Universale und universale Aussage und die Bedeutung der Existenz in der Logik«.



verstanden wird, zurück auf ein Urteil über die Beschaffenheit des gegenwärtigen Augenblicks, ein Gedanke, der sich vermutlich an Whiteheads Vorstellung des »intuitiven Urteils«<sup>639</sup> anlehnt, und der ihm zudem durch seine Beschäftigung mit Xiong Shilis (1885–1968) Werken aus der buddhistischen Nur-Bewusstseinslehre in Form des »Wahrnehmungsurteils« (*xiànlìang* 現量)<sup>640</sup> bekannt war. Demzufolge vermittelt sich alle Bedeutung in Unterscheidungsakten, die von der Intension des Prädikats ausgehen. Das Subjekt erfüllt demgegenüber lediglich die Scharnierfunktion eines bloss extensionalen Hier und Jetzt, an dem das Urteil festgemacht wird. Daher geht »Bedeutung« (*yì* 義) stets als »Allgemeinbegriff« oder »Universale«<sup>641</sup> ins Urteil ein. Mou will aber im Rahmen der Disziplin der Logik lediglich die strukturelle Bedingung der Möglichkeit des Urteils verhandelt sehen, nicht aber die Frage seiner tatsächlichen Durchführung.

### 3.2.4 Mous Erörterung des Zusammenhangs von universalen und partikulären Sätzen konträrer Qualität

Mous Aufsatz über die direkten Schlüsse in der aristotelischen Logik von 1936 gelangt aufgrund seines »urteilsimmanenten« Zugangs zu einer neuen Beurteilung der Legitimität dieser Schlüsse, welche die traditionellen direkten Schlüsse zugleich grundlegend umdeutet, sie aber auch gegen die generelle Ablehnung verteidigt, mit der ihnen andere zeitgenössische Logiker begegnen, welche die Berücksichtigung des Existenzprinzips für die Gültigkeit von Schlüssen einfordern.<sup>642</sup> Mou verfolgt hier demgegenüber den Ansatz, die Gültigkeit der Schlüsse aus vier »Grundideen« herzuleiten. Zu den Grundideen zählt er das Prinzip der Dichotomie sowie die drei daraus explizierten Gesetze der Identität, des ausgeschlossenen Mittelgliedes und des ausgeschlossenen Widerspruchs. Können die Schlüsse zwischen den quantifizierten Sätzen daraus abgeleitet werden, so sind sie legitim. Darüber hinaus gibt es nichts, wodurch ihre Rechtmässigkeit in Zweifel gezogen werden könnte.<sup>643</sup> Die Existenz der unter den Subjektterm fallenden Elemente spielt Mous Ansicht nach für die Zulässigkeit direkter Schlüsse keine Rolle. Mou betrachtet die Quantoren »einige« und »alle« als »abstrakte« Ideen, deren gegenseitiges Verhältnis die Schlüsse legitimiert. Dieses Verhältnis

<sup>639</sup> Das »intuitive Urteil« (intuitive judgment) steht in Opposition zum »derivativen Urteil« (derivative judgment), das auf logische Verfahren zurückgreift und, im Gegensatz zum intuitiven, fehlbar ist. Vgl. dazu Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, New York: Free Press, 1978 (<sup>1</sup>1929), S. 192. Mou erwähnt Whiteheads Begriffe »suchness« und »instant-point« als Bezeichnungen des Ortes, an dem sich das Urteil vollzieht (vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 50). Bei ihm findet sich Whiteheads Opposition von intuitivem und derivativem Urteil wieder in der Gegenüberstellung der über Ähnlichkeiten anschaulich vermittelten Erfassung gleicher intensionaler Gegenstände (*xiāng* 相) und der auf logischem Wege durch die Kategorisierungsfunktion erfolgten Klassifizierung extensionaler Gegenstände (eigentlich Partikulärer, *tǐ* 體) als Elemente der Extension eines Begriffes (des Universalen). Vgl. dazu Teil II oben, Kap. 2.3.4 (»Das Urteil als Gegenstandsbezug im Denken«), S. 194f., Kap. 2.3.5 (»Das Urteil als Akt der Bedeutung«), S. 196–199; Teil II, Kap. 1.4 (»Kuijis Analyse der *dharma* als Theorie der Symbolisierung«) sowie 1.5 (»Vom Symbol zum Urteil: endoseme und allooseme Bedeutung«), S. 96–99.

<sup>640</sup> Vgl. Soothill & Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, 1937, S. 359; die Wahrnehmungsurteile identifizieren (*fēnbíe* 分別, Skrt. *vikalpa*) einen gegenwärtigen Punkt der Aussenwelt mit einer Idee (constructed image) oder einem Begriff. Als Subjekt fungiert das Demonstrativpronomen »dieses«, das Prädikat ist ein Allgemeingegenstand. Die Nähe zu Whiteheads Begriffen von »suchness« und »point-instant« einerseits und »eternal object« andererseits ist augenfällig. Auch Russells Begriff des Elementarsatzes weist gewisse Ähnlichkeit mit dieser Vorstellung auf. Die Vermittlung zwischen »diesem« und dem Universale leistet das Wahrnehmungsurteil (Skrt. *pratyakṣa pramāṇa*). Vgl. Stcherbatsky, Theodore, *Buddhist Logic*, S. 554f.

<sup>641</sup> Chin. *gòngxiāng* 共相, Skrt. *sāmānya lakṣaṇa*.

<sup>642</sup> Zu Mous Diskussion des »Existenzprinzips« vgl. unten, Teil III, Kap. 4, bes. 4.5.3 (»Warum das Existenzprinzip den Widerspruch zwischen A und O nicht begründen kann«), S. 271–272.

<sup>643</sup> Vgl. »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 154.

ist aber nach Mou völlig unabhängig davon, ob die Entitäten, deren Zusammenfassung jene »Ideen« dienen, tatsächlich auf etwas »verweisen«.<sup>644</sup>

Für die Darstellung der direkten Schlüsse greift Mou auf die Wahrheitswerte der durch die betreffenden Schlüsse auseinander gewonnenen Urteile<sup>645</sup> zurück. Durch die Aufstellung von Wahrheitswerttafeln expliziert Mou Zongsan die Verhältnisse zwischen den verschiedenen quantifizierten Sätzen. Mithilfe der Matrixmethode bestimmt er dabei die exakten logischen Bezeichnungen der Verhältnisse zwischen diesen Urteilen, durch welche er die herkömmlichen ersetzt.

### 3.2.4.1 Universal bejahender (A) und universal verneinender Satz (E)

Das Verhältnis von universalem bejahendem und universal verneinendem Urteil wird traditionell als »konträr« bezeichnet. Obwohl beide nicht zugleich wahr sein können, ist es doch möglich, dass beide falsch sind. Daher kann aus der Wahrheit eines universalen Urteils auf die Falschheit des konträren geschlossen werden, während aus seiner Falschheit kein Schluss auf den Wahrheitswert des entgegengesetzten Urteils möglich ist.

Diese Sichtweise verwirft Mou als grundsätzlich verkehrt: Seiner Ansicht nach ist das Verhältnis eines bejahenden und eines verneinenden Urteils stets eine *Widerspruchsrelation*, sofern vom Urteil selbst ausgegangen wird und keine Annahmen über die Gesamtheit von Elementen generischer Klassen getroffen werden, welche selbst nicht aus dem Urteil hervorgehen.<sup>646</sup> Mou behauptet demnach, dass folgende Bedingungen nicht erfüllt sind, welche der Behauptung einer konträren Relation zwischen bejahten bzw. verneinten universalen Urteilen (A bzw. E<sup>647</sup>) zugrunde liegt, und welche die traditionelle Analyse als gegeben annimmt: (1) beide können zugleich falsch sein; (2) aus der Falschheit des einen kann nicht auf den Wahrheitswert des anderen geschlossen werden. Mous Analyse beschränkt sich hier auf das Urteil und das, was es an Information über die Quantität der davon betroffenen Elemente preisgibt. Urteilt man demnach, dass »alle S sind P«, so gilt für jedes einzelne Element von S, dass es zugleich ein P ist. Wenn nun, wie im Falle der herkömmlichen Analyse, gesagt wird, dass es bloss eines Teils der S bedürfe, die nicht P sind, damit das bejahte universale Urteil falsch werde, so wird hier nach Mous Verständnis auf einen Widerspruch rekuriert. Denn da man ja bereits bestätigt hat, dass ein jedes S zugleich ein P ist, wie sollte man dann zugleich behaupten können, dass einige S nicht P sind? Ist das erste Urteil wahr, so ist das zweite notwendig falsch, es können nicht beide zugleich behauptet werden. Die herkömmliche Charakterisierung des Verhältnisses zwischen einem universal bejahenden und einem universal verneinenden Urteil als konträr entspringt Mous Analyse zufolge einem glatten Widerspruch. Eine Möglichkeit, diesem Einwand

<sup>644</sup> Vgl. »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 155.

<sup>645</sup> Mou Zongsan verwendet den Begriff *míngtí* 命題, eine Übersetzung des englischen »proposition«. Da die direkten Schlüsse aus der Tradition der aristotelischen Logik stammen, in der die Begriffe »Satz« und »Urteil« synonym verwendet werden, und da für die Darstellung der direkten Schlüsse anhand eines Quadrates die Bezeichnung »aristotelisches Urteilsquadrat« geläufig ist, werden im vorliegenden Kapitel, wo nicht anders vermerkt, die Termini »Urteil« und »Satz« als Synonyme gebraucht.

<sup>646</sup> In diesem Punkt gleicht Mous Analyse dem Urteilsverständnis der *hetuvidyā*, der zufolge der Subjektbegriff als extensional (Gegenstandsklasse, *tílèi* 體類), der Prädikatbegriff aber als intensional (Bedeutungsklasse, *yìlèi* 義類) gelesen wird, weshalb das Urteil als eine »Extensionalisierung« verstanden werden kann. Auf diese Grundlage stellt Mou 1941 in der *Norm der Logik* seine Analyse des Subjekt-Prädikatsatzes.

<sup>647</sup> In der mittelalterlichen Logik geprägte Kürzel für das universal bejahende bzw. universal verneinende Urteil. Sie leiten sich ab aus den ersten Vokalen der beiden lateinischen Wörter *Affirmo* »(ich) bejahe« bzw. *negō* »(ich) verneine«. Sie stellen die Grundlage für die in der Syllogistik üblichen Kürzel gültiger (und ungültiger) Schlüsse dar, wie etwa *Barbara*, »alle A sind B«, »alle B sind C«, also: »alle A sind C«. Eine ausführliche Beschäftigung mit der Syllogistik findet sich in Mous *Norm der Logik*, Buch 3, Kap. 2, von 1941; MZXSQJ 11, S. 496–513.

beizukommen, liegt darin, das universale Urteil als eine blosser Hypothese zu verstehen, die dann durch kategorische partikuläre Urteile widerlegt werden kann. Dieses Argument lehnt Mou Zongsan ab mit dem Hinweis, dass die Logik lediglich zum Gegenstand habe, welche Konsequenzen aus bestimmten Prämissen folgen, nicht aber, ob ein Prädikat P in Wirklichkeit auf ein Subjekt zutrefte oder nicht.

Was die Analyse <= dieser Sätze> betreffe, so können <beide> zugleich falsch sein: Bei »alle S sind P« und »alle S sind nicht P« bedürfe es nur eines Teils der S, die P sind, damit »alle S sind nicht P« falsch sei, und nur eines Teils der S, die nicht P sind, damit »alle S sind P« falsch sei. Daher können A und E zugleich falsch sein. Diese Analyse ist in Wirklichkeit lächerlich, eines Logikers unwürdig! Denn da man schon bejaht hat, dass »alle S sind P«, wie kann man dann weiter annehmen, dass ein Teil der S nicht P sind? Dies verletzt ganz grundsätzlich das Widerspruchsgesetz. Was wir erörtern, ist die Relation zwischen A und E, nicht die Frage des Einschlusses (*bāozhe* 包著) von O in A, oder von I in E. Womöglich wird angenommen, »alle S sind P« sei eine Hypothese, wenn also in Wirklichkeit nicht zutrefte, dass »alle S sind P«, dann sei »alle S sind P« eben falsch. Doch die Logik diskutiert gerade und ausschliesslich die aus Annahmen folgenden Konsequenzen, und nicht, ob in der Realität P ist oder nicht ist. Da man nun eine Annahme bejaht und sie wiederum verneint, so ist das doch geradezu ein Witz! Was hat dies mit Logik zu tun? Und analog, nachdem man bejaht hat, dass »alle S sind nicht P«, so darf man doch nicht annehmen, dass »einige S sind P«, um die erste Annahme zu verneinen! Daher kann jene Bedingung, dass »beide Aussagen zugleich falsch sein können« nicht aufgestellt werden. Da sie nicht beide zugleich falsch sein können, kann auch die vierte Bedingung nicht aufgestellt werden. Die vierte Bedingung besagt, dass aus der Falschheit eines Satzes nicht auf den Wahrheitswert des zweiten Satzes geschlossen werden kann. In der traditionellen Logik heisst es: Sie können zwar zugleich falsch sein, doch nicht gleichzeitig wahr. Wenn damit A falsch ist, so kann E sowohl wahr als auch falsch sein; ist E falsch, kann A sowohl wahr als auch falsch sein. Diese Analysen erweisen sich als nicht konsistent denkbar (*bù kě sīyì* 不可思議), sie sind grundsätzlich unvereinbar mit den Prinzipien der Dichotomie, der Identität, des ausgeschlossenen Dritten und des Widerspruchs.<sup>648</sup>

Wie oben gezeigt, ist Mou daran gelegen, die Quantifizierung in Urteilen zu lösen von Hypothesen über die faktische Extension generischer Klassen. Dies schlägt sich unter anderem nieder in seiner Formulierung des direkten Schlusses vom universalen bejahenden Urteil auf das partikuläre bejahende Urteil (I), den er wie folgt darstellt: alle S sind P  $\rightarrow$  alle S sind alle P  $\rightarrow$  alle S sind einige P.<sup>649</sup> Allerdings äussert sich Mou auch zum Verhältnis von bejahendem und verneinendem universalem Urteil im Hinblick auf die Frage der generischen Klassen: Wenn ein Urteil in Bezug gesetzt werden soll mit der generischen Klasse jener Elemente, die überhaupt unter den Prädikatterm P fallen, so ist nach Mou Zongsan ein bejahendes universales Urteil A relativ zur generischen Klasse P zu lesen nicht als »alle S

<sup>648</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 160: »他們解說可以同時假如下: 一切 S 是 P, 一切 S 不是 P, 只要有一部分 S 是 P, 則一切 S 不是 P 是假, 只要有一部分 S 不是 P, 則一切 S 是 P 是假。所以 A 與 E 可以同時假。這個解說實在可笑, 邏輯家不應有此! 既然肯定了一切 S 是 P, 怎樣又可以假設一部分 S 不是 P? 這根本犯了矛盾關係。我們講的是 A 與 E 的關係, 不是 A 包著 O, E 包著 I 的關係。也許他們以為: 一切 S 是 P, 是一個假設, 若事實上不是一切 S 是 P, 則一切 S 是 P 豈不是假? 但邏輯實在是只講隨著假設而有的結論, 不關乎實際上是是否 P。既假設而肯定之, 復假設而否定之, 這簡直是開玩笑! 那裡是講邏輯? 同理, 既然肯定了一切 S 不是 P, 便不應假設一部分 S 是 P 以否定之。所以「可以同時假」這個條件決定是不能成立的。既不能同時假, 則第四條件也不能成立。第四條件說: 由一命題之假不能推論第二命題之真或假。他們解說道: 既可以同時假, 又不同時真。則 A 是假的, E 可真可假; E 是假的, A 可真可假。這些解說都是不可思議, 根本違犯二分、同一、拒中、矛盾諸原則。«

<sup>649</sup> Vgl. oben Kap. 3.2.3 (»Der Zusammenhang von Quantifizierung und Distribuiertheit von Subjekt und Prädikat«), bes. S. 209f.

sind alle P«, sondern lediglich als »alle S sind *einige* P«. Ein bejahendes universales Urteil verweist demnach lediglich auf jene Elemente von P, die zugleich S sind. Weiter birgt es keine Information über die Gesamtheit der Elemente der generischen Klasse, für die der im Prädikatterm auftretende Begriff steht<sup>650</sup>: Es ist aber unter dem Gesichtspunkt der generischen Klasse der Elemente, die unter ebendiesem Begriff fallen, legitim, von »einigen« zu sprechen. Da das negative universale Urteil ebenfalls bloss Bezug nehmen kann auf die Gesamtheit jener Elemente, die unter den Begriff des Subjektterms fallen, muss die Referenz des durch »einige« markierten Prädikatterms sowohl im bejahenden als auch im verneinenden universalen Urteil auf ein und dieselbe Gruppe von Elementen bezogen, also referenzidentisch, sein. Dies aber bedeutet, dass auch unter dieser Interpretation das universal bejahende (A) und das universal verneinende Urteil (E) in einer Widerspruchsrelation stehen.<sup>651</sup> Um diese Interpretation, die von einer hypothetischen Gesamtextension von P ausgeht, von der ersten zu unterscheiden, die in dieser Hinsicht keine Annahmen trifft und dergestalt über »alle S sind alle P« zu »alle S sind einige P« führt, schlägt Mou vor, hier den Prädikatterm um das Demonstrativpronomen »diese« zu erweitern: »alle S sind diese einigen P«. Damit wird expliziert, dass das Urteil nur auf jene Elemente gehen kann, welche über die Referenz des Subjektterms bereits gegeben sind. Dies sind maximal »alle« zur Verfügung stehenden, was allerdings in bezug auf eine angenommene Gesamtextension der Klasse P auch nur »einige« sein können: Dieser Unterschied in der Formulierung ist aber bloss ein Effekt der Perspektive auf das Urteil. Die Referenz von »diesen einigen« und »allen« P bleibt dieselbe. Durch die Ergänzung von »einige« durch »diese« wird markiert, aus welcher Perspektive die Elemente als Teil einer Gesamtextension identifiziert werden. Geschieht dies urteilsimmanent, so bezieht sich der durch »einige« gekennzeichnete Prädikatterm auf Teilmengen der Gesamtmenge von Elementen, die durch die Referenz des Subjektterms gesetzt ist (die Teilmenge kann natürlich auch koextensiv mit der Gesamtmenge sein). Erfolgt dies aus der Perspektive einer präsupponierten Gesamtextension einer Klasse P, so *müssen* die Extensionen von »alle S« und »(diese) einige P« koextensiv sein. Demnach können ein universal bejahendes und ein universal verneinendes Urteil (1) nicht zugleich wahr, (2) nicht zugleich falsch sein, (3) aus der Wahrheit des einen lässt sich auf die Falschheit des anderen, (4) aus der Falschheit des einen auf die Wahrheit des anderen schliessen.<sup>652</sup>

### 3.2.4.2 Das Verhältnis der partikulären Sätze entgegengesetzter Qualität

Für das traditionell als »subkonträr« bezeichnete gegenseitige Verhältnis der partikulären Urteile beiderlei Qualität gilt gemäss Mou Zongsan grundsätzlich, dass ein partikulär bejahendes (I) und ein partikulär verneinendes Urteil (O) konsistent und nicht widersprüchlich sind. Dies heisst, dass (1) beide Urteile zugleich wahr, (2) aber nicht beide gleichzeitig falsch sein können, (3) dass aus der Wahrheit des bejahten oder verneinten partikulären Urteils im Hinblick auf die Wahrheit des partikulären Urteils konträrer Qualität nichts folgt, genauso wenig wie (4) die Falschheit des bejahten oder verneinten partikulären Urteils hinsichtlich des Wahrheitswertes des partikulären Urteils entgegengesetzter Qualität irgendeinen Schluss erlaubt.<sup>653</sup> Mou Zongsan führt auch bei den partikulären Urteilen eine Differenzierung ein, die

<sup>650</sup> Als Allgemeingegenstand ist er intensional bestimmt. Seine Intension fungiert als Unterscheidungskriterium, so dass seine intensional bestimmte Gesamtheit als (abzählbar) unendlich bestimmt werden kann, da er ja unbegrenzt oft anwendbar ist. Diese ist aber zu unterscheiden von der Gesamtheit seiner empirisch bestimmten Elemente, also seiner faktischen Extension.

<sup>651</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 162.

<sup>652</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 161.

<sup>653</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 163.

mit der Referenz der im Urteil vermittelten Terme zusammenhängt: Da diese vom Subjektterm abhängt, ist zu unterscheiden, ob »einige« in den Subjekttermen beider miteinander verbundenen Sätze referenzidentisch ist, oder nicht. Im Spezialfall, da die Subjektterme des partikulär bejahenden und des partikulär verneinenden Urteils dieselbe Referenz aufweisen, verhalten sich die beiden Urteile zueinander wie ein universal bejahendes zu einem universal verneinenden: Um dies zu kennzeichnen, schlägt Mou wiederum die Verwendung des Demonstrativpronomens »diese« vor: »diese einigen S sind P« und »diese einigen S sind nicht P«. Mou bestimmt die universalen Urteile dadurch, dass »sämtliche zur Auswahl stehenden Elemente« eines Subjektterms auch Elemente des Prädikatterms sind. Wenn er nun »einige« so versteht, dass es sich um eine Menge bestimmter Elemente handelt, die sowohl unter S als auch unter P fallen, so liegt auf der Hand, dass das Verhältnis der *so* aufgefassten »partikulären« Urteile zueinander analog ist zu jenem der universalen Urteile. Der Unterschied liegt lediglich darin begründet, dass hier der Subjektterm sich nur auf einen *Teil* der Gesamtheit der durch die Referenz des Subjektterms zur Auswahl stehenden Elemente bezieht. Für die *interne* Struktur des Urteils, das Verhältnis der Quantität von Subjekt- und Prädikatterm, ist dies aber nicht von Belang, denn da das Urteil bloss die Zuordnung aller *ausgewählten* Elemente betrifft, bleibt diese Struktur dieselbe, einerlei ob alle unter den Subjektterm fallenden Elemente selegiert werden, oder bloss ein Teil davon. Die Bestimmung des Quantors »einige« durch »diese« im Prädikatterm ist für die Vermittlung der Referenz vom Subjekt- auf den Prädikatterm durch das Urteil nicht von Belang. Die überhaupt selegierbaren Gegenstände sind durch den Subjektterm bestimmt, und die Quantifizierung des Prädikatterms operiert lediglich auf die durch den Subjektterm vermittelte Menge von Gegenständen. Im Gegensatz dazu bewirkt die Setzung des Demonstrativpronomens im Subjektterm einen Unterschied:

»einige« ist im Subjekt ambig, im Prädikat dagegen nicht. Der Grund dafür liegt darin, dass das Prädikat durch den Widerspruch von »ist« und »ist nicht« bestimmt ist, wohingegen im Subjekt implizit die konträre Koexistenz des »ist sowohl dies als auch jenes« enthalten ist, was keinen Widerspruch darstellt.<sup>654</sup>

Mit anderen Worten: Die Referenz des Prädikatterms ist abhängig von derjenigen des Subjektterms. Daher ist die maximale Extension der aus dem Urteil explizierbaren Elemente, auf die P referiert, in diesem Urteil selbst festgelegt. Da das Urteil entweder wahr oder falsch ist, überträgt sich die Referenz des Subjektterms entweder vollständig oder gar nicht auf den Prädikatterm. Die Referenz des Subjekts dagegen hängt nicht vom Urteil ab, sondern gehört zu den »Anfangsbedingungen« des Urteils. Sie wird durch das Subjekt gesetzt. Handelt es sich nicht um ein universales Urteil, das alle zur Auswahl stehenden Elemente oder alle Elemente überhaupt des generischen Begriffes selegiert, der den Subjektterm besetzt, so ist die effektive Auswahl der Elemente des Subjektterms nicht aus dem Urteil bestimmbar. Da weiter, wenn ein Subjekt im universalen Urteil sämtliche Elemente selegiert, von ganzen Klassen die Rede ist, drückt die Negation im Subjekt die Opposition zwischen Begriffen oder Klassen aus, die zwar Gegensätze, aber keine Widersprüche darstellen. Demgegenüber ist die Negation im Prädikatterm immer an die Kopula gebunden: Entweder kommt die Verbindung zwischen Subjektterm und Prädikatterm zustande oder nicht. Eben dadurch garantiert die Negation hier die Ausschliesslichkeit der Selektion: Entweder ist das Urteil wahr, oder es ist falsch; entweder erstreckt sich die Referenz des Prädikatterms auf alle unter den Subjektterm fallenden Elemente, oder auf gar keines. Anders formuliert: ein bejahtes und ein verneintes Prädikat stehen im *Widerspruch*, lassen sich nicht gleichzeitig als wahr behaupten, während

<sup>654</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 162: »「某些」在主詞有歧義,「某些」在賓詞無歧義.其所以然之故,即在:在賓詞有是與不是的矛盾以限之,在主詞則暗含既是又是的相反並存而不矛盾.«

ein bejahtes und ein verneintes Subjekt verschiedene Klassen von Gegenständen selegieren und somit einen *Gegensatz* ausdrücken, nicht aber einen Widerspruch.

Das Demonstrativpronomen »diese« erfüllt deshalb im Falle des Prädikatterms bloss die Aufgabe, eine bereits gegebene Extension von Elementen in bezug auf eine hypothetische Gesamtextension als Teil anzusprechen, bleibt aber für die effektive Referenz irrelevant. Demgegenüber ist die Setzung des Demonstrativums im Subjektterm relevant für die Bestimmung der Referenz der im Urteil vermittelten Terme. Dem Demonstrativum kommt demnach erst im Subjektterm eine konstitutive Bedeutung für das Urteil zu, es bestimmt erst hier die Reichweite desselben.

### 3.2.4.3 Die Relation zwischen universalem und partikulärem Satz konträrer Qualität ist nicht symmetrisch

Die Relation zwischen dem universal bejahenden und dem partikulär verneinenden (A und O) sowie dem universal verneinenden und dem partikulär bejahenden Urteil (E und I) wird gemeinhin als Widerspruchsverhältnis bezeichnet. Mou schränkt diese Charakterisierung ein, und spricht nur von Widerspruch, wenn vom universalen (A, E) auf das partikuläre Urteil der entgegengesetzten Qualität (O, I) geschlossen wird. Hier gilt in der Tat, dass wenn etwa ein universal bejahendes Urteil wahr ist, dann das partikulär verneinende falsch sein muss, dass wenn ersteres falsch ist, letzteres wahr ist. Soll aber umgekehrt von O auf A geschlossen werden, verändert sich das Verhältnis der Urteile: Ist das partikulär verneinende Urteil (O) wahr, so ist das universal bejahende (A) falsch. Ist das partikulär verneinende (O) aber falsch, so zeigt dies zwar, dass »es einige S gibt, die P sein können«, es lässt sich daraus aber keineswegs schliessen, dass »alle S sind P«. <sup>655</sup> Somit bleibt der Wahrheitswert von A in diesem Falle unbestimmt. Die Schlüsse von A nach O einerseits und von O nach A andererseits sind also nicht symmetrisch. Daher spricht Mou von einer »halben Widerspruchsbeziehung«, verwirft allerdings diese Bezeichnung sogleich und wählt aufgrund der Tatsache, dass O und A beide falsch, nicht aber beide wahr sein können, den Begriff einer »Inkompatibilitätsrelation« zwischen A und O.

Im Falle des Verhältnisses von universal verneinendem (E) und partikulär bejahendem Urteil (I) zeigt sich ein analoges Bild. Wiederum ergibt sich von E ausgehend ein Widerspruch: Ist »kein S ist P« wahr, so ist »einige S sind P« falsch; ist »kein S ist P« falsch, so ist »einige S sind P« wahr. Auch hier verhält sich indes die Situation ausgehend vom partikulären Urteil anders: Ist das partikulär bejahende Urteil (I) wahr, so ist das universal verneinende (E) falsch. Ist I allerdings falsch, so bleibt der Wahrheitswert von E unbestimmt. Es gilt also auch hier, dass I und E beide falsch sein können, dass aber I und E mit Sicherheit nicht beide wahr sind. E und I stehen damit ebenfalls in einer Relation der »Inkompatibilität« zueinander. Generell lässt sich also von der Falschheit eines partikulären Urteils nicht auf den Wahrheitswert des universalen Urteils konträrer Qualität schliessen, oder in Mous Worten: Schlüsse vom Teil auf das Ganze sind hier nicht möglich.

#### 3.2.4.3.1 Subalternität und Implikation

Die subalternen Schlüsse zwischen Urteilen derselben Qualität aber unterschiedlicher Quantität identifiziert Mou Zongsan aufgrund des Umstandes, dass ihre Wahrheitswertrelationen analog sind zu denjenigen der »materialen Implikation« <sup>656</sup> in Whiteheads und Russells *Principia Mathematica* als »Implikationen«.

<sup>655</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 163.

<sup>656</sup> Mou übersetzt »material implication« mit *zhēnwàng hányùn* 真妄函蘊 »Wahrheitswertimplikation«.

Hier erstaunt zunächst Mous Behauptung, dass aus der Falschheit des universal bejahenden Urteils (A) die Falschheit des partikulär bejahenden Urteils (I) folge.<sup>657</sup> Diese scheint einer ersten Überprüfung nicht standzuhalten: Wenn falsch ist, dass »alle Menschen Vegetarier sind«, so scheint daraus nicht zu folgen, dass ebenfalls falsch ist, dass »einige Menschen Vegetarier sind«. Verständlich wird diese Feststellung Mou Zongsans erst unter Berücksichtigung seiner Beschränkung der Reichweite der Negation auf das Urteil und somit die Kopula: Sie darf demnach nur auf die Prädizierung, also die den Prädikatterm einleitende Kopula bezogen werden. Die Negation von »Alle Menschen sind Vegetarier«, also die Falschheit dieses universalen Urteils, muss demnach interpretiert werden als »Alle Menschen *sind nicht* Vegetarier«. Die Negation darf hingegen *nicht* auf den Subjekterterm des Urteils bezogen werden: \*»Nicht alle Menschen sind Vegetarier«. Daher ist die Verneinung des universal bejahenden Urteils »alle Menschen sind Vegetarier« das universal verneinende Urteil »alle Menschen sind nicht Vegetarier« bzw. »kein Mensch ist Vegetarier« (E), nicht das partikulär bejahende Urteil »nicht alle Menschen sind Vegetarier« bzw. »einige Menschen sind Vegetarier«. Von einem Urteil universalen Quantität lässt sich zum partikulären Urteil konträrer Qualität nur indirekt gelangen über das universale Urteil der entgegengesetzten Qualität, in unserem Beispiel »alle Menschen sind nicht Vegetarier«. Wenn für alle Elemente des Subjekterterms gilt, dass sie nicht unter den Prädikatterm fallen, so gilt dies auch für eine beliebige Teilmenge dieser Elemente. Daher ist das partikulär bejahende Urteil »einige S sind P« falsch, wenn das universal bejahende Urteil »alle S sind P« falsch, also dessen Negation, »kein S ist P«, wahr ist. Begründet ist diese Interpretation des direkten Schlusses von A auf I in Mous exklusiver Berücksichtigung der Frage der Quantität in bezug auf die Übertragung der Referenz des Subjekterterms auf den Prädikatterm im *Urteil*. Wie gezeigt, ist es dabei für die interne Struktur des Urteils, die quantitative Relation der Elemente von Subjekt- und Prädikatterm, unerheblich, ob der Allquantor im Subjekterterm auf die effektiv zur Auswahl stehenden Elemente oder aber auf alle Elemente des dort erscheinenden Begriffes überhaupt bezogen wird. Wenn das universale Urteil wahr ist, so überträgt sich die Referenz von S *in toto* auf P. Dann aber gehört jede Teilmenge der Elemente von P auch zu S. Ist es indessen falsch, so überträgt sich die Referenz von S überhaupt nicht auf P, weshalb von den im Urteil effektiv *zur Auswahl* stehenden Elementen von S gilt, dass keine Teilmenge davon ein Element von P enthält. Oder anders gesagt: es ist ausgeschlossen, dass von *diesen S* wahr ist, dass »einige S sind P«.

Die herkömmliche Interpretation, die hier in der negierten Allaussage E die Negation vor den universalen Quantor stellt, und ihn damit so liest, dass der Umstand, dass *nicht alle* Menschen Vegetarier sind, nicht ausschliesst, dass einige Menschen Vegetarier sind, bezieht sich auf das Verhältnis der Extensionen der Begriffe »Mensch« und »Vegetarier«. Dass die Extension von Mensch keine echte oder unechte Teilmenge der Extension von Vegetarier ist ( $M \not\subset V$ ), schliesst nicht aus, dass es eine (nichtleere) Schnittmenge beider Extensionen gibt ( $M \cap V$ ), oder dass »Vegetarier« eine echte Teilmenge von »Mensch« ist ( $V \subset M$ ). Doch diese mengentheoretischen Verhältnisse von Begriffsextensionen können laut Mou im Urteil deswegen nicht angesprochen sein, weil das Urteil für sich genommen erstens überhaupt zuallererst die Extension des Prädikatterms bestimmt (diese also gerade nicht gegeben ist), und da diese Bestimmung zweitens in Abhängigkeit der Referenz des Subjekterterms erfolgt. Ob die Referenz des Subjekterterms im Sinne einer Begriffsextension im mengentheoretischen Sinn verstanden werden soll, ist unabhängig vom Urteil; ein Entscheid für eine solche Interpretation geht dem Urteil voraus und bleibt ihm daher äusserlich.<sup>658</sup>

<sup>657</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZSXSQJ 25, S. 165.

<sup>658</sup> Mou Zongsan definiert Klassen mit Russell als Extensionen propositionaler Funktionen, als die er Begriffe deutet. Bestimmte Eigenschaften (z.B. »x ist grün«) fungieren dabei als Zuordnungskriterien von Elementen zu

### 3.2.4.3.2 Zusammenfassende Darstellung der Wahrheitswertverhältnisse und direkten Schlüsse zwischen A und I sowie E und O

Mou Zongsan fasst das Verhältnis der Wahrheitswerte von Urteilen gleicher Qualität aber unterschiedlicher Quantität wie folgt zusammen: (1) universales und partikuläres Urteil können beide wahr sein, (2) universales und partikuläres Urteil können beide falsch sein, (3) ist das partikuläre Urteil (I, O) wahr, so ist das entsprechende universale (A E) unbestimmt. Die Wahrheitswertverhältnisse dieser beiden Schlüsse lassen sich demnach wie folgt erfassen: Die Gültigkeit des direkten Schlusses ist dann gegeben, wenn die Zuordnung des Wahrheitswertes des ersten Satzes (Prämisse) zum Wahrheitswert des zweiten Satzes entgegengesetzter Quantität (Konklusion) eindeutig ist (wenn einem Wahrheitswert des ersten Urteils ein Wahrheitswert des zweiten Urteils entspricht). Dies ist der Fall bei den Schlüssen vom universalen auf das partikuläre Urteil ( $A \rightarrow I$ ,  $E \rightarrow O$ ), sowie im Falle des Schlusses vom partikulären auf das universale Urteil ( $I \rightarrow A$ ,  $O \rightarrow E$ ) bei *Falschheit* des partikulären Urteils. Es trifft bei diesem direkten Schluss nicht zu bei Wahrheit des partikulären Urteils. Mou Zongsan spricht zwar von der Gültigkeit und Ungültigkeit der Schlüsse, interpretiert aber das Verhältnis von universalem und partikulärem Urteil als Implikation ( $A \supset I$  bzw.  $E \supset O$ ), so dass er dieses als Funktion von Wahrheitswerten darstellen kann. Er stellt fest, dass in diesem Falle das Wahrheitswertverhältnis der Urteile im direkten Schluss vom universalen auf das partikuläre Urteil gleicher Qualität die gleiche Wahrheitswertfunktion darstellt wie die Implikation.<sup>659</sup> Mou Zongsans Wahrheitswerttafel des subalternen Verhältnisses zwischen universalen und partikulären Urteilen gleicher Qualität sieht wie folgt aus:<sup>660</sup>

---

Klassen und ermöglichen Klassenbildung. Aufgrund eines solchen Kriteriums, das Mou zufolge zugleich den Kontext des Gebrauchs eines Begriffes festlegt (oder: seine Wahrheitsbedingungen bestimmt), steht die Extension eines Begriffes auch dann fest, wenn *nicht* sämtliche darunter fallenden Elemente bekannt sind. Demzufolge ist die Extension im Sinne der Gesamtheit aller unter einen Begriff fallender *tatsächlicher* Gegenstände empirisch bestimmt. Diese durch Aufzählung gewonnene Gesamtheit ist aber zu unterscheiden von den durch die Zuordnungskriterien prinzipiell definierten Totalen *möglicher* unter einen Begriff fallender Elemente überhaupt.

Direkte Schlüsse behandeln nun Mou zufolge Urteile (Propositionen). Im Urteil werden mithilfe der Referenz eines Begriffes ein oder mehrere bestimmte Elemente selegiert, in bezug auf welches oder welche die Gültigkeit einer Zuordnung zum Begriff des Prädikatterms bestimmt werden soll. Demnach geht es darum, von Gliedern (unabhängig davon, ob es sich dabei um Individuen oder Klassen handelt) mithilfe einer als bekannt gesetzten Zuordnung zu einem Begriff festzustellen, ob die besagten Elemente auch dem neu eingeführten Begriff zugeordnet werden können oder nicht. Mit anderen Worten: es geht um die Zuordnung von Elementen zu Klassen, um deren Klassifizierbarkeit, und somit die Frage der Anwendbarkeit des oben angeführten »Selektionskriteriums«. Diese Klassifizierung als *logische* Zuordnungsfunktion ist völlig unabhängig vom konkreten Charakter der propositionalen Funktionen (von ihrem »Inhalt«), das heisst, sie kann Mou zufolge nicht aus ihrer empirischen Anwendung auf Elemente gewonnen werden, sondern sie ermöglicht zuallererst die Anwendung der Klassifizierung auf die Erfahrung.

Bei der Frage des Verhältnisses von Begriffsextensionen geht es dagegen nicht um die Anwendbarkeit dieser Begriffe, sondern deren formale Relationen untereinander: »alle Menschen sind Vegetarier« bedeutet dann, um obiges Beispiel aufzunehmen, dass die Propositionalfunktion »ist Mensch«  $m(x)$  die Propositionalfunktion »ist Vegetarier«  $v(y)$  impliziert. Ist dies der Fall, so gilt für ein beliebiges Element  $x$ : wenn dieses Element Teil der Klasse der Menschen ist, so ist es auch Teil der Klasse der Vegetarier:  $(x) m(x) \supset v(x)$ , das heisst, die Klasse der Menschen ist eine Teilmenge der Klasse der Vegetarier, ist in ihr enthalten  $\hat{x}(m(x)) \subset \hat{y}(v(y))$ .

<sup>659</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 165.

<sup>660</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 167.



		direkter Schluss			direkter Schluss
A	I	$A \rightarrow I$	E	O	$E \rightarrow O$
w	w	1	w	w	1
f	w	0	f	w	0
w	f	0	w	f	0
f	f	1	f	f	1

Diese Darstellung erläutert Mou Zongsan nicht ausführlicher. Es springt sofort ins Auge, dass die Wahrheitswerttafeln zu den Schlüssen  $A \rightarrow I$  bzw.  $E \rightarrow O$ , 1001 bzw. WFFW, nicht der Wahrheitswertfunktion der Implikation (WFFW), sondern derjenigen der Äquivalenz (WFFW) entsprechen. Gewinnen lässt sich die Wahrheitswertfunktion der Implikation aus der Konjunktion der Wahrheitswertfunktion des Schlusses vom universalen zum partikulären Urteil einerseits mit derjenigen des Schlusses vom partikulären auf das universale Urteil andererseits.<sup>661</sup> Mou schreibt zu seiner Interpretation des subalternen Verhältnisses zwischen universalen und partikulären Urteilen folgendes:

Bei der so genannten Implikation verhält es sich so, dass die <Anzahl der> festgelegten (bestimmten) Wahrheitswerte<sup>662</sup> beim Eingeschlossenen zahlreicher ist, jene beim Einschliessenden daher geringer. Der Grund, weswegen die Zahl der festgelegten Wahrheitswerte des Einschliessenden geringer ist, liegt darin, dass seine äussere Extension grösser ist.<sup>663</sup>

Für ein Verständnis dieser Ausführungen ist es sinnvoll, sich zu vergegenwärtigen, wie Mou Zongsan die direkten Schlüsse vom universalen auf das partikuläre Urteil sowie vom partikulären auf das universale charakterisiert: Er behauptet, der Schluss vom universalen Urteil auf das partikuläre gleicher Qualität sei stets eindeutig, einem Wahrheitswert des ersteren entspreche genau ein Wahrheitswert des letzteren. Die direkten Schlüsse von einem wahren universalen Urteil auf ein falsches partikuläres Urteil sowie von einem falschen universalen Urteil auf ein wahres partikuläres sind ungültig. Die Verbindung von wahren Vordersatz und falschem Nachsatz (wf) sowie falschem Vordersatz und wahren Nachsatz (fw) werden von Mou nicht berücksichtigt:

661

al	partikul	direkter Schluss	direkter Umkehrschluss	Konjunktion direkter Schluss und direkter Umkehrschluss
A	I	$A \supset I$	$I \supset A$	$(A \supset I) \wedge (I \supset A)$
w	w	1	1	1
f	w	1	0	0
w	f	0	1	0
f	f	1	1	1

662 Chin. *Zhēn wàng dìngzhí* 真妄定值.

663 »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 165: »所謂含蘊, 是被含蘊者的真妄定值多, 含蘊者的真妄定值少之謂. 含蘊者的真妄定值所以少, 即因為它的外範大.«

A, E	I, O	$A \rightarrow I,$ $E \rightarrow O$
w	w	1
f	w	0
w	f	0
f	f	1

Wir stellen fest, dass diese Charakterisierung Mous uns zu der oben bereits angeführten Wahrheitswerttafel der direkten Schlüsse vom universalen auf das partikuläre Urteil gleicher Qualität führt, das aber, behandelt man Gültigkeit (1) und Ungültigkeit (0) der Schlüsse analog zu den Wahrheitswerten Wahr und Falsch, der Wahrheitswertdefinition der Äquivalenz (WFFW) und nicht der Implikation (WWFW) entspricht.

Dieser Umstand rührt von Mous Behandlung des Verhältnisses eines falschen universalen Urteils zu einem partikulären Urteil gleicher Qualität: Er behauptet, dass aus der Falschheit des universalen Urteils die Falschheit des partikulären folgt. Damit steht seine Auslegung im Gegensatz zur traditionellen Schlussregel *ex falso quodlibet*, wonach aus einer falschen Prämisse beliebige Sätze, also falsche *und* wahre folgen.

Mou Zongsan behandelt die Implikation als Einschlussrelation. Oben wurde gezeigt, dass er die Quantifizierung im Kontext der direkten Schlüsse nur insofern untersucht, als dass sie das im Urteil implizite Verhältnis von Elementen des Subjekterms zu denen des Prädikatterms betrifft. Anders gesagt: Direkte Schlüsse handeln nicht wie eigentliche Schlüsse vom gültigen Übergang eines gegebenen Satzes zu einem anderen Satz, sondern sie betreffen die Frage der gültigen Transformation eines vorliegenden Urteils (Satzes) in ein darin implizit bereits enthaltenes Urteil. Sie sind somit eigentlich Explikationen und keine Schlüsse.<sup>664</sup> Wir hatten bereits gesehen, dass Mou Zongsan die Urteile betrachtet als jene Angelpunkte, von denen die Übertragung der Referenz vom Subjekterm auf den Prädikatterm abhängt. Dabei zeigte sich, dass er universale Urteile behandelt bezogen auf die Gesamtheit der durch die Referenz des Subjekterms bestimmten Elemente, die dabei dem Prädikatterm entweder insgesamt oder gar nicht zugeordnet werden. Betrachtet man die universalen Urteile auf diese Weise, so müssen die partikulären Urteile sich auf Teilmengen eben dieser Gesamtheit durch die Referenz des Subjekterms gegebener und zur Auswahl stehender Elemente beziehen. Trifft nun die Zuordnung für kein Element des Subjekterms zu, so ist klar, dass sie auch für keine Teilmenge davon zutrifft. In der Falschheit des universalen Urteils ist die Falschheit des partikulären Urteils impliziert, weil die Elemente, auf die ein partikuläres Urteil sich beziehe, sich aus denjenigen Elementen speisen müsste, welche das universale Urteil gleicher Qualität einführt.

Dieser Eindeutigkeit des direkten Schlusses vom universalen auf das partikuläre Urteil gleicher Qualität steht die Feststellung gegenüber, dass der Schluss vom partikulären auf das universale Urteil derselben Qualität nur dann eindeutig sei, wenn das partikuläre Urteil falsch sei. In diesem Falle sei auch das universale Urteil falsch:

I, O	A, E	$I \rightarrow A,$ $O \rightarrow E$
f	f	1

Ist dagegen das partikuläre Urteil wahr, so ist ein Schluss auf den Wahrheitswert des universalen Urteils nicht möglich. Da der Wahrheitswert des universalen Urteils dann, wenn das partikuläre Urteil wahr ist, nicht bestimmbar ist, da er also vom partikulären Urteil

<sup>664</sup> Diesen Punkt hält Mou später explizit fest, etwa in der *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 422.

unabhängig ist, gibt es dann auch keinen gültigen Schluss vom partikulären Urteil auf das universale:

I, O	A, E	$I \rightarrow A$ , $O \rightarrow E$
w	?	0

?: Wahrheitswert unbestimmt (w und f sind möglich)

Überträgt man Mous Charakterisierung der direkten Schlüsse vom partikulären Urteil auf das universale in eine Wahrheitstafel, so ergibt sich folgendes Bild:

I, O	A, E	$I \rightarrow A$ , $O \rightarrow E$
w	w	0
f	w	0
w	f	0
f	f	1

Die Charakterisierung der Gültigkeit der direkten Schlüsse vom Partikulären auf das Universale stimmt nun in der Tat überein mit der üblichen Charakterisierung der Implikation: aus der Wahrheit des Nachsatzes (Mous »Einschliessendes«) lässt sich nichts über den Wahrheitswert des Vordersatzes (Mous »Eingeschlossenes«) aussagen. Dagegen erlaubt die Falschheit des Nachsatzes den Rückschluss auf die Falschheit des Vordersatzes. Ein Vordersatz lässt sich durch einen Nachsatz nicht verifizieren, sondern lediglich falsifizieren.<sup>665</sup>

Ein Wahrheitswertverhältnis von Vordersatz und Nachsatz wird wiederum ausgeschlossen: p falsch, q wahr (FW). Dies versteht sich von selbst, wenn das Verhältnis von I bzw. O (p) zu A bzw. E (q) interpretiert wird als eine Inklusionsrelation, wobei I und O als Teile in A bzw. E eingeschlossen sind. Wenn nun für einige Elemente (die Referenten des Subjekts von I) gilt, dass die Zuschreibung zum Prädikatterm falsch ist, dann ist klar, dass auch die Behauptung falsch ist, diese Zuschreibung gelte für alle Elemente irgendeiner Menge, welche, wie A, ebendiese Mengen der Elemente des Subjekterms von I in sich aufnimmt, verlangt diese Behauptung doch, dass jedes Element der neuen Menge (A) dem P zugeschrieben werden soll. Anders gesagt: Durch künftige Urteile dem Prädikatterm zugeschriebene Elemente vermögen den Wahrheitswert der universalen Aussage nicht mehr zu verändern: Es bleibt notwendigerweise wahr, dass nicht alle Elemente des Subjekterms unter die Extension des Prädikatterms fallen. Analoges gilt, wenn falsch ist, dass einige Elemente von S dem P nicht zugeordnet werden können (O). Wenn nun in weiteren Urteilen neue Elemente von S hinzukommen, welche P tatsächlich nicht zugeordnet werden können, bleibt die Behauptung falsch, dass alle Elemente von S dem P nicht zugeordnet werden können, da in S bereits einige Elemente enthalten sind, die dem P zugeordnet sind, für die dies also nicht gilt. Die Falschheit des partikulären Urteils erlaubt also den Rückschluss auf die Falschheit des universalen Urteils derselben Qualität.

Demgegenüber ist ein Schluss nicht möglich, wenn das partikuläre Urteil wahr ist. Die Tatsache, dass es wahr ist, dass einige S dem P zugeordnet sind, lässt hinsichtlich der Frage, ob alle S dem P zugeordnet sind, keinen Schluss zu, denn jedes hinzukommende Element, für welches die Zuordnung nicht stimmt, bedeutet die Umkehrung des Wahrheitswerts des

<sup>665</sup> Für ein intuitives Verständnis vergleiche man das häufig zitierte folgende Beispiel: »Wenn es regnet, so ist die Strasse nass.« Ist nun der Nachsatz falsch, ist die Strasse nicht nass, so können wir auf die Falschheit des Vordersatzes schliessen: »Die Strasse ist nicht nass, es hat also nicht geregnet.« Anders verhält es sich, wenn der Nachsatz wahr ist: Dass die Strasse nass ist, sagt nichts darüber aus, ob der Vordersatz wahr ist. Es sind die verschiedensten wahren Vordersätze denkbar, welche ebenfalls auf den wahren Nachsatz »die Strasse ist nass« schliessen lassen.

universalen Urteils, welches behauptet, jedes Element von S sei auch dem P zugeordnet. Daher erlaubt das wahre partikuläre Urteil sowohl bejahender als auch verneinender Qualität keinen Schluss auf das entsprechende universale Urteil.

Die Eindeutigkeit im Falle des Schlusses vom universalen zum partikulären Urteil folgt auch hier aus der Betrachtungsweise der Quantifizierung innerhalb eines Urteils: Wenn das Urteil in bezug auf eine Gesamtheit von Elementen des Subjekterms die Zuordnung zum Prädikatterm bestätigt, so gilt diese Zuordnung für jede Teilmenge dieser Elemente (also jedes daraus explizierbare partikuläre Urteil). Analog gilt, wenn das universale Urteil diese Zuordnung verwirft, dass jede Teilmenge der Elemente des Subjekterms nicht dem Prädikatterm zugeordnet ist.

Dagegen gilt beim umgekehrten Schluss vom partikulären auf das universale Urteil, dass im partikulären Urteil keine Aussage getroffen wird über die (wie auch immer verfasste) Gesamtheit der unter den Subjekterm fallenden Elemente. Daher bleibt offen, ob die Zuordnung (bzw. Nichtzuordnung) von Elementen des Subjekterms zum Prädikatterm für künftige zur Auswahl stehende Elemente des Subjekterms gilt oder nicht. Es ist hier zu betonen, dass durch die Tatsache, dass der Quantor »einige« im Subjekterm steht, tatsächlich eine für das Urteil konstitutive Auswahl getroffen wird: Je nach dem, welche Selektion von Elementen aus S getroffen wird, gilt die Zuordnung zu P oder nicht. Tritt »einige« dagegen im Prädikatterm auf, kann es sich stets nur auf einen Teil jener Elemente beziehen, welche durch die Referenz des Subjekterms gegeben sind und in das Urteil »eingehen«. Im ersteren Falle aber geht nicht die Gesamtheit der Referenz des Subjekterms in das Urteil ein. Ein Schluss vom partikulären Urteil auf das universale ist daher nicht möglich, weil das Urteil sich nicht auf alle Elemente von S bezieht.

### 3.2.3.4 Sätze unterschiedlicher Quantität und gleicher Qualität

Mou fährt nun in seiner Charakterisierung des Verhältnisses von universalen und partikulären Urteilen gleicher Qualität fort und erläutert deren Inklusionsrelation wie folgt:

Bei der so genannten Subalternität ist es gerade so, dass die äussere Extension von A und E grösser ist, jene von I und O kleiner, weshalb I und O in ihren Wahrheitswerten A und E folgen, während A und E den Wahrheitswerten von I und O nicht folgen können.<sup>666</sup>

Mou fasst, was oben expliziert wurde, wie folgt zusammen: Da die partikulären Urteile (I und O) sich auf einen Teil der Referenten der Subjekte der universalen Urteile beziehen, folgt der Wahrheitswert ersterer aus letzteren. Demgegenüber erlaubt das Wissen über den Wahrheitswert eines partikulären Urteils keinen Rückschluss auf den Wahrheitswert des universalen. Es ist auffällig, dass Mous Erläuterungen hier sehr schematisch bleiben, und dass er nicht auf seine Behauptung eingeht, dass aus der Falschheit des partikulären Urteils sehr wohl auf die Falschheit des entsprechenden universalen Urteils geschlossen werden kann.

Mou Zongsan schliesst seine Erläuterungen mit folgenden Worten:

Dass A und E <in ihren Wahrheitswerten> I und O nicht folgen können, bringt zum Ausdruck, dass die Anzahl der festgelegten Wahrheitswerte geringer ist als bei I und O, und dass somit A und E auch I bzw. O einschliessen.<sup>667</sup>

Hier ist es nun sinnvoll, noch einmal auf eine schematische Darstellung zurückzugreifen:

<sup>666</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 165: »所謂差等, 也就是 A E 的外範大, I O 的外範小, 所以 I O 隨同 A E 連帶其真妄, 但 A E 卻不能隨同 I O 連帶其真妄 [...]«

<sup>667</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 165: »[...] A E 不能隨同 I O 即表示其真妄定值少於 I, O, 所以 A E 含蘊 I O.«

Prämisse	Konklusion	Schluss		Prämisse	Konklusion	Schluss
A, E	I, O	$A \rightarrow I,$ $E \rightarrow O$		I, O	A, E	$I \rightarrow A,$ $O \rightarrow E$
w	w	1		w	?	0
f	f	1		f	f	1

»?« steht für die Unbestimmtheit des Wahrheitswerts. Addiert man nun die oben bestimmten Wahrheitswerte für die universalen Urteile, so beläuft sich deren Zahl auf drei. Im Falle der partikulären Urteile dagegen beträgt diese Zahl vier. Die Anzahl »bestimmter Wahrheitswerte« ist somit im Falle der universalen Urteile geringer als bei den partikulären.

Dabei folgt aus dem Wahrheitswert der universalen Urteile stets der Wahrheitswert der partikulären, während dies bei den partikulären lediglich dann der Fall ist, wenn sie falsch sind. Analog zur Situation der Implikation, wo die Wahrheit des Nachsatzes keinen Rückschluss auf den Wahrheitswert des Vordersatzes erlaubt, lässt die Kenntnis der Wahrheit der partikulären Aussage keinen Schluss auf den Wahrheitswert der universalen Aussage zu. Und wie die Falschheit des Nachsatzes in der Implikation den Rückschluss auf die Falschheit des Vordersatzes erlaubt, ermöglicht die Kenntnis der Falschheit des partikulären Urteils den Rückschluss auf die Falschheit des universalen Urteils gleicher Qualität. Es ist der Schluss vom partikulären auf das universale Urteil, welcher analog zur Replikation funktioniert:

I, O	A, E	$I \rightarrow A,$ $O \rightarrow E$	$p \subset q$
w	w	(1)	w
f	w	0	f
w	f	(1)	w
f	f	1	w

Die Klammern markieren, dass diese Schlüsse aufgrund der Wahrheitswerte zwar gültig sind, dass sie aber ohne Kenntnis des Wahrheitswertes von A bzw. E, alleine aus der Wahrheit von I bzw. O nicht gezogen werden können. Durch Umstellung von partikulären und universalen Urteilen erhält man aus obiger Darstellung wiederum die Figur der Implikation:

$I \rightarrow A,$ $O \rightarrow E$	$p \subset q$	A, E	I, O	$A \rightarrow I,$ $E \rightarrow O$	$p \supset q$
(1)	w	w	w	(1)	w
0	f	f	w	(1)	w
(1)	w	w	f	0	f
1	w	f	f	1	w

Obige Erläuterungen hatten geklärt, weshalb Mou den Schluss von der Falschheit von A bzw. E auf die Wahrheit von I bzw. O ablehnt. Wir sehen nun weiter, dass dieser Fall für Mous Diskussion auch deswegen nicht von Belang ist, weil aus der Wahrheit des partikulären Urteils ohnehin kein Rückschluss auf den Wahrheitswert des universalen möglich ist. Was bleibt, und darin nun ist die Analogie zur Implikation tatsächlich gegeben, ist der Umstand, dass aus der Falschheit des partikulären Satzes auf jene des universalen identischer Qualität geschlossen werden kann, genauso wie von der Falschheit der Konklusion auf die Falschheit der Prämisse geschlossen werden kann.

Dass sich die Verhältnisse der Gültigkeit der direkten Schlüsse nicht gänzlich widerspiegeln in der über die Wahrheitswerte der verbundenen Sätze definierten Wahrheitstafel der Satzverknüpfung der Implikation dürfte der Grund sein, weshalb Mou

Zongsan nur von einer »Ähnlichkeit«<sup>668</sup> der Wahrheitswertimplikation der *Principia Mathematica* und den Wahrheitswertverhältnissen der direkten Schlüsse zwischen universalen und partikulären Urteilen identischer Qualität spricht. Er überträgt die für die Aussagenlogik definierten Wahrheitswerttafeln auf seine Analyse der Quantifizierung von Subjekt-Prädikatsätzen, die aber in den Bereich der Prädikatenlogik fällt.

### 3.3 Die Analyse der direkten Schlüsse in »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« (1936)

Nur ein Vierteljahr später, im Frühjahr 1936, veröffentlicht Mou Zongsan einen Aufsatz mit dem Titel »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«<sup>669</sup>, in dem er Bezug nimmt auf »Die Vierecksbeziehung zwischen A, E, I, O« und die dort vorgeschlagene Analyse der direkten Schlüsse als ungenügend bezeichnet. Wie aus dem Titel hervorgeht, setzt sich der Artikel auseinander mit dem Charakter der Existenz logischer Entitäten und deren Bewandnis für die Gültigkeit der direkten Schlüsse. Diese Beschäftigung wendet sich namentlich gegen die Einführung des Existenzprinzips<sup>670</sup> als Beurteilungskriterium für deren Gültigkeit durch Russell.<sup>671</sup> Eine redigierte Fassung von »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« findet sich als Anhang des Kapitels über die Subjekt-Prädikatstruktur in der *Norm der Logik*.<sup>672</sup> Die Reflexionen zum Status logischer Entitäten wirken sich auf die Interpretation der direkten Schlüsse aus, insbesondere auf die Beurteilung der Referenz des Subjektterms. Allerdings verwirft Mou seine früheren Ausführungen in »Die Vierecksbeziehung zwischen A, E, I, O« nicht, sondern integriert sie einen umfassenderen Rahmen.

Wenden wir uns zunächst der Darstellung zu, die er im zweiten Teil des Textes entfaltet, und verzichten vorerst auf die Diskussion der Prämissen, die im folgenden vierten Kapitel nachzuzeichnen sein wird. Wir können festhalten, dass Mou bei der Beurteilung der Legitimität der direkten Schlüsse lediglich die Prinzipien der Quantität und der Qualität anzuerkennen bereit ist, das Prinzip der Existenz des Subjektterms indessen beiseite lässt.

#### 3.3.1 Das Verhältnis der universalen Sätze entgegengesetzter Qualität

Was das Verhältnis des bejahenden universalen Urteils (A) zum verneinenden universalen Urteil (E) betrifft, so hält Mou zunächst fest, dass diese unter dem Gesichtspunkt der Qualität nicht beide zugleich als wahr behauptet werden können: eine absolute Bejahung steht im Widerspruch zu einer absoluten Verneinung. Der Begriff der »absoluten« Bejahung bzw. Verneinung bleibt zunächst ungeklärt, sie lässt sich aber aus dem Kontext erschliessen.<sup>673</sup>

<sup>668</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 165.

<sup>669</sup> »Zhuci cunzai yufou zhi yiyi« 主詞存在與否之意義, in: *Minguo ribao – Zhexue zhoukan*, 28–30, März 1936; MZXSQJ 25, S. 173–201.

<sup>670</sup> Mou bezeichnet es auch oft als »Existenztheorem«, etwa in den *Selbstbetrachtungen mit fünfzig*, MZXSQJ 32, S. 60.

<sup>671</sup> Zu dieser Diskussion siehe unten, Teil III, Kap. 4.2, S. 245–248.

<sup>672</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 449–461.

<sup>673</sup> Der Ausdruck bezieht sich wiederum auf die Präzisierung: In der *hetuvidyā* gibt es zwei Modi des Widerspruchs, die sich bezüglich ihres Anwendungszusammenhangs unterscheiden: der Grundmodus betrifft das Wahrnehmungsurteil: Hier gilt in bezug auf einen Gegenstand,  $x$ , dass ihm die Eigenschaft  $\varphi$  entweder zukommt oder nicht zukommt: also  $\sim(\varphi x \cdot \sim\varphi x)$ . Der abgeleitete Modus betrifft das Klassenurteil: hier wird jene Klasse, die einer anderen untergeordnet wird, als Allgemeingegenstand behandelt, die Zuordnung erfolgt also unter der Hypothese, es handle sich bei dieser Klasse um ein geschlossenes Ganzes, *einen* Gegenstand. Unter der hier getroffenen Vorannahme, dass diese Verbindung zwischen den Klassen gültig ist, darf es also keinen Fall geben, für den die Zuordnung nicht gilt, also:  $\sim(\exists x) \varphi x \cdot \sim\psi x$ . Stellen wir zum Zwecke der Augenfälligkeit – wenngleich gegen die Konvention der Standardnotation – die durch den intensionalen Gegenstand  $\varphi$  bestimmte

Mou fährt fort mit der Frage, ob der Umstand, dass beide Urteile nicht zugleich wahr sein können, nach sich zieht, dass sie auch nicht gleichzeitig falsch sein können. Um diese Frage beantworten zu können, muss nach Mou zuerst der Status der Referenz des Subjekt- bzw. Prädikatterms geklärt werden: Werden diese Terme so aufgefasst, dass sie sich auf vollständige Gesamtheiten (*jìn* 盡) beziehen, so ist es möglich, dass die universalen Urteile konträrer Qualität zugleich *falsch* sein können.

Mou hält an der Ansicht fest, dass der Allquantor im Rahmen der direkten Schlüsse lediglich beschränkt auf das je vorliegende Urteil angewandt werden soll, dass es also um die Frage geht, ob die Übertragung der Referenz des Subjektterms auf den Prädikatterm zustande kommt oder nicht. Das *universale* Urteil überträgt die Referenz vom Subjekt- auf den Prädikatterm entweder *für alle Elemente des ersteren* oder für überhaupt keines. In diesem Falle ist es ausgeschlossen, dass universal verneinendes und universal bejahendes Urteil zugleich falsch sind. Entweder trifft die Zuordnung der Elemente des Subjektterms zum Prädikatterm für alle Elemente von S zu, und das Urteil ist wahr, oder diese Zuordnung kommt für alle Elemente von S nicht zustande, und das Urteil ist falsch. Da die Referenz in beiden Fällen auf sämtliche Elemente des Subjektterms geht, ist klar, dass die Negation des Urteils bedeuten muss, dass keines davon, das unter S fällt, eines ist, das unter P fällt. Das universal bejahende Urteil ist also genau dann wahr, wenn das universal verneinende Urteil falsch ist und umgekehrt: A und E stehen im Widerspruch zueinander.

Wenn nun Mou den Begriff der Vollständigkeit (vollständigen Gesamtheit, *jìn*) einführt, so erlaubt ihm dieser Schritt, vom Gesamtumfang von Begriffen im Sinne extensionaler Klassen zu sprechen. Wie im folgenden Absatz zu zeigen sein wird, versucht Mou dabei, diese Klassen als Klassen *logischer* Gegenstände zu charakterisieren, für die er den Terminus »fiktiv« prägt, um damit ontologische Prämissen ausräumen zu können, wie sie etwa Russell in der Diskussion der direkten Schlüsse in Anschlag bringt.

Mit diesem Verständnis der universalen Aussage lassen sich zwei verschiedene Wahrheitswerttafeln für das Verhältnis von universal bejahender und universal verneinender Aussage gewinnen: (a) A ist falsch und E ist wahr, (b) A ist falsch und E ist ebenfalls falsch.<sup>674</sup>

(a)			(b)		
A	E		A	E	A E
w	w	0	w	w	0
f	?	1	f	<b>f</b>	1
w	f	1	w	f	1
f	f	1	f	f	1

Im ersten Fall ist das Verhältnis von A und E dadurch vom Widerspruch unterschieden, dass beide falsch sein können: Es handelt sich um eine Inkompatibilität (nicht: sowohl a als auch b), die Wahrheitswertverknüpfungen FW, WF und FF sind alle zulässig. Im zweiten Fall entfällt eine Wahrheitswertverknüpfung (FW) ganz. Über ihre Zulässigkeit ist nichts gesagt, während WF und FF als zulässig ausgewiesen sind. Aufgrund dieser Kombination gültiger

Funktion analog zum extensionalen Gegenstand x dar, so erhalten wir eine Forderung, die sich darstellen lässt als  $\sim(\psi(\phi) \cdot \sim\psi(\phi))$ . Kommt nun ein Fall von  $\phi x \cdot \sim\psi x$  vor (in unserer behelfsmässigen Schreibweise:  $\sim\psi(\phi)$ ), so ist die Annahme einer universalen Gültigkeit der Zuordnung von  $\phi$  zu  $\psi$  widerlegt. Der ausgeschlossene Widerspruch garantiert demnach, wohl unter jeweils anderen Vorannahmen, sowohl die Klassifizierung eines Gegenstandes, als auch die Zuordnungen von Klassen. Die absolute Verneinung ist somit das Verbot, dass ein und dieselbe Zuordnung als zugleich gültig und ungültig behauptet werden darf.

<sup>674</sup> Zu den Darstellungen vgl. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 192f. Dort stehen für »wahr« und »falsch« anstelle von »w« und »f« die Symbole »+« bzw. »-«, für »zulässig« und »unzulässig« anstelle von »1« und »0« die Zeichen »E« und »N«.

Wahrheitswertverknüpfungen identifiziert Mou dieses Wahrheitswertverhältnis als partielle Inkompatibilität.

### 3.3.1.1 Zur Darstellung des Verhältnisses von Subjekt- und Prädikatbegriff in mengentheoretischen Repräsentationen

Das Verhältnis von universal bejahenden und universal verneinenden Aussagen stellt Mou mithilfe von Mengendiagrammen dar, welche die Extension des Subjektterms (S) und des Prädikatterms (P) graphisch erfassen. Die »absolute« Bejahung bzw. Verneinung, welche er zunächst im Rahmen des Urteils als die Zuordnung bzw. Nichtzuordnung der Gesamtheit der Elemente des Subjektterms S zum im Prädikatterm P angeführten Begriff interpretiert hatte, liest Mou Zongsan nun mengentheoretisch: (i) Jedes Element von S ist auch Element von P: alle S sind auch P. Da über die Extension von P nichts ausgesagt ist, kann umgekehrt jedoch nicht geschlossen werden, dass alle P auch S sind. (Hier ist die universale Aussage A wahr.) (ii) Unter der Annahme, dass P überhaupt Elemente umfasst, gilt für keines davon, dass es zugleich ein Element von S ist. Das heisst aber, dass sich S und P in einer Relation des gegenseitigen Ausschlusses befinden: kein S ist P (und kein P ist S). (A ist also falsch<sub>1</sub>.) Die »absolute« Qualität des Urteils lässt sich somit übersetzen in eine mengentheoretische (i) Inklusion von S in P im Falle der Bejahung und eine (ii) Exklusion von S und P im Falle der Verneinung.<sup>675</sup> In den genannten Fällen stehen universal bejahende und universal verneinende Aussage im Widerspruch.

Die mengentheoretische Interpretation, der Vergleich von Begriffsextensionen, führt aber zu einer Komplikation: Klar bleibt die Sachlage dann, wenn universale Aussagen wahr sind: dass »alle S sind P« wahr ist, besagt in jedem Falle, dass die Extension von S eine (echte oder unechte) Teilmenge der Extension von P ist, und damit auch, dass »kein S ist P« falsch ist; wenn »kein S ist P« wahr ist, so bedeutet dies stets, dass die Extension von S und jene von P sich nicht überschneiden. Dies wiederum heisst, dass »alle S sind P« falsch ist. Anders verhält es sich, wenn diese universalen Aussagen *falsch* sind: Damit »alle S sind P« falsch ist, bedarf es eines einzigen Elementes von S, das nicht P ist; damit »kein S ist P« falsch ist, braucht es ein einziges Element von S, das P ist. Es zeigt sich ein Verhältnis von universaler und partikulärer Aussage dergestalt, dass eine wahre partikuläre Aussage einer bestimmten Qualität hinreicht, die Falschheit der universalen Aussage konträrer Qualität zu erweisen. Hingegen lässt die Feststellung der Falschheit von A (»alle S sind P«) bzw. E (»kein S ist P«) es nicht zu, auf den Wahrheitswert der universalen Aussage konträrer Qualität zu schliessen, denn letztere kann sowohl wahr als auch falsch sein. Hinsichtlich des Verhältnisses der Wahrheitswerte von A und E lässt sich einzig festhalten, dass die gleichzeitige Wahrheit von A und E ausgeschlossen ist: A und E sind demnach inkompatibel. (A ist falsch<sub>2</sub>.)

Wenn echte Schnittmengen der Extensionen von S und P bestehen, liegt auf der Hand, dass universale Zuordnungen von S zu P nicht gelten, entsprechende universale Aussagen somit falsch sind. Universale Zuordnungen spiegeln sich in der mengentheoretischen Repräsentation wider als Inklusions- (Bejahung) bzw. Exklusionsrelation (Verneinung).

Wenn sich Mou in »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen« gegen die Verwendung von Venn-Diagrammen im Zusammenhang mit direkten Schlüssen wendet<sup>676</sup>, so argumentiert er für das, was wir als *urteilsimmanente* Interpretation der Quantität bezeichnet haben, und gegen die Inbezugsetzung der Quantoren zu Gesamtextensionen von Begriffen. Eine Darstellung mithilfe von Venn-Diagrammen ist nur sinnvoll, wenn davon ausgegangen

<sup>675</sup> Vgl. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 191. (i) und (ii) entsprechen dort den Schemata I und II.

<sup>676</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZSXSQJ 25, S. 161.



wird, dass die Quantifizierungen der im Satz miteinander in Bezug gesetzten Begriffe im Hinblick auf deren jeweilige Gesamtextension betrachtet werden. Denn erst wenn zwei voneinander unabhängig gegebene Extensionen von Begriffen miteinander verglichen werden, ist es möglich, dass universal und partikulärer Quantor bezogen auf zwei verschiedene Referenzgrößen zur Anwendung gelangen, dass der universale Quantor auf den Umfang des Subjektbegriffs des Ausgangssatzes (S) geht, der partikuläre aber auf denjenigen des Prädikatbegriffs im Ausgangssatz, der im abgeleiteten Satz (S') in der Subjektposition steht. In der urteilsimmanenten Interpretation geht der universale Quantor auf die im Urteil (S) zur Auswahl stehenden Elemente des Subjektbegriffs und ordnet diese dem Prädikatbegriff zu. Damit ist die Anwendung des partikulären Quantors auf den Prädikatbegriff (der zum Subjektbegriff der direkt abgeleiteten Aussage (S') wird) vermittelt durch den universalen Quantor über dem Subjektbegriff von S (des ursprünglichen Urteils bzw. des eigentlichen Urteils). Denn dieser bestimmt die Gesamtheit der Elemente des Begriffes in Prädikatposition und somit die Interpretation des universalen Quantors über denselben in der Subjektposition der abgeleiteten Aussage. Damit ist die Interpretation des partikulären Quantors über dem Prädikatbegriff (in der Subjektposition des abgeleiteten Satzes S') trivialerweise bestimmt als eine beliebige Teilmenge der durch den universalen Quantor definierten Gesamtheit der Elemente des Prädikatbegriffes von S. Die urteilsimmanente Interpretation kennt somit nur *eine* Extension, welche bestimmt ist durch die Referenz des Subjektterms in S. Es verwundert daher nicht, dass Mou Zongsan die Verwendung von Venn-Diagrammen entgegen früherer Vorbehalte genau zu dem Zeitpunkt akzeptiert, zu dem er auch eine Interpretation der direkten Schlüsse im Sinne eines Verhältnisses von (unabhängig voneinander gegebenen) Begriffsextensionen übernimmt.

Das Verhältnis zwischen universal bejahender und universal verneinender Aussage unterscheidet sich also je nach dem, wie die negative Qualität letzterer verstanden wird. Im ersten Fall (i) kann aus der Falschheit der universal bejahenden Aussage auf die Wahrheit der universal verneinenden geschlossen werden. Im zweiten Fall (ii) lässt sich dagegen aus der Falschheit der universalen Aussage kein Rückschluss auf den Wahrheitswert der universalen Aussage konträrer Qualität gewinnen. Mous Analyse führt hier zwei Modi der Falschheit von A ein: Wenn A wahr ist, so erlaubt dies nur eine Interpretation: Sämtliche Elemente von S sind auch in P. Ist es indessen falsch sind zwei möglich: (a) Die Elemente von S sind allesamt nicht in P, S und P schliessen sich also aus (A falsch<sub>1</sub>), (b) Die Elemente von S sind nicht alle in P, es ist also möglich, dass einige S in P sind (A falsch<sub>2</sub>).<sup>677</sup>

### 3.3.1.2 Der Skopus von Negation und Allquantor im Kontext der direkten Schlüsse

Ohne dass Mou Zongsan dies explizierte, ist erkennbar, dass sich dieser Unterschied erfassen lässt über die Reichweite der Negation: in (a) bezieht sich die Negation auf die Kopula, der Allquantor ist ausserhalb ihrer Reichweite ( $(\forall S) S \sim \in P$ )<sup>678</sup>, in (b) ist der Allquantor in der Reichweite der Negation ( $\sim(\forall S) S \in P$ ). Die umgangssprachliche Formulierung lässt offen, wie die Hierarchie zwischen dem Funktor  $\sim$  (Negation) und dem Quantor  $\forall$  (Allquantor) ist. Zwei Dinge sind hier anzumerken:

(i) Interpretation (a) bezieht die Negation auf das Urteil selbst (weshalb sie in der symbolischen Notation vor die Kopula » $\in$ « zu stehen kommt), (b) dagegen negiert den Allquantor  $\forall$ . Einerlei, wie viele Elemente S auch umfassen mag, wir wissen aufgrund der Operation der Negation auf den Allquantor, dass die folgende Zuordnungsbeziehung von S zu P für höchstens  $n-1$  Elemente gilt, dass es also (mindestens) eines »gibt« ( $\exists x$ ), für das diese

<sup>677</sup> »Die Vierecksbeziehung zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Sätzen«, MZXSQJ 25, S. 192.

<sup>678</sup> Der Deutlichkeit halber schreibe ich hier den Allquantor, anders als Mou, der die Schreibweise von Whitehead und Russell übernimmt, nicht bloss als (x), sondern als » $\forall x$ « bzw. ( $\forall x$ ).

nicht gilt. Es handelt sich hierbei um eine Bestimmung von S, die unabhängig von P gilt. Entgegen der obigen mengentheoretischen Analyse, die von zwei unabhängig von einander gegebenen Extensionen S und P spricht, muss nichts über die Extension von P bekannt sein, damit  $(\sim(\forall S) S \in P)$  interpretierbar ist. Vielmehr hängt der einleuchtende Schluss über die Extension von P davon ab, dass die Funktoren  $\sim$  und  $\forall$  bereits interpretiert sind, und dass über das Verhältnis von Quantoren und Negation bekannt ist, dass  $\sim(\forall S) S \in P \equiv (\exists S) S \sim \in P$ . M.a.W. der Schluss, dass es mindestens ein S gibt, das nicht ein P ist, hängt nicht von einer vorgängigen Kenntnis über die Extension von P ab, sondern von der Voraussetzung, dass  $\sim(\forall S) S \in P \rightarrow (\exists S) S \sim \in P$ . Obige Darstellung mithilfe mengentheoretischer Diagramme führt somit dann in die Irre, wenn sie zur Annahme verleitet, das Verhältnis der Quantoren sei bestimmt durch die Verhältnisse der Extension von Begriffen und damit der Existenz darunter fallender Elemente. Mous Kritik an der Annahme eines Prinzips der Existenz setzt genau hier an: Die Aussagen, die wir über die Existenz von Elementen der Terme einer Aussage treffen, sind ableitbar aus dem davon unabhängig und vorgängig bestimmten Verhältnis der Quantoren. Diese »Existenz« hat daher lediglich einen logischen Charakter, denn sie ist etwas, was aus der Struktur der Quantoren hervorgeht. Nichts zu tun hat sie indessen mit dem Sein irgendwelcher realer Entitäten, weshalb sie auch nicht ontologisch interpretiert werden muss.

(ii) Wir haben bereits gesehen, dass die Formulierung der universal verneinenden Aussage im Deutschen und im Chinesischen sich dadurch unterscheidet, dass die Negation im Deutschen mit dem Quantor verschmilzt und in der Form des Adjektivpronomens »kein« vor den Subjektterm tritt (»kein S ist P«), während sie im Chinesischen (in Mous Formulierung)<sup>679</sup> vor dem Prädikat (dem Verb) erscheint und somit nach dem Subjektterm steht, der attributiv durch den Quantor »fán« 凡 gekennzeichnet ist (»fán S bù shì P« 凡 S 不是 P). Wenngleich Mou verschiedene theoretische Gründe anführt, weshalb er die Interpretation (a) für grundlegend hält, fällt doch auf, dass bereits die sprachliche Struktur der chinesischen Formulierung diese Interpretation (die Differenzierung von Negation und Quantor und deren unterschiedliche Position im Satz) zumindest nahelegt, während im Deutschen aufgrund der Oberflächenstruktur des Satzes womöglich (b) bevorzugt wird.<sup>680</sup>

Es ist indessen klar, dass Mou die unterschiedlichen Interpretationen der Negation der universal bejahenden Aussage auf unterschiedliche Funktionen zurückzuführen beabsichtigt, will er doch eine Interpretation der direkten Schlüsse vorlegen, welche einzig auf den Voraussetzungen der Dichotomie und den sich daraus ergebenden Denkgesetzen beruht, und keine Annahmen über die tatsächliche Extension von Begriffen, in Mous Worten, deren »Existenz« trifft.<sup>681</sup>

<sup>679</sup> Im klassischen Chinesisch verschmelzen Negation und Quantor in einer häufig als Adverb bestimmten Partikel, die vor das entsprechende Prädikat tritt und auch häufig alleine steht (es ist in diesem Fall nicht vom syntaktischen Subjekt zu unterscheiden): *mò* 莫 »kein«, *jī* 皆 »alle« (für »Klassen«), *gè* 各 »jeder« (für »individuierbare Gegenstände«). Zum kategorialen Status der Quantoren im Altchinesischen vgl. aber Gassmann & Behr 2005, S. 343f., welche aufgrund von deren Referentialität für den pronominalen Charakter dieser Partikeln argumentieren. Für eine Übersicht über die Quantoren im klassischen Chinesisch vgl. z.B. weiter Harbsmeier, Christoph, *Language and Logic*, Bd. 7 von Joseph Needham (Hrsg.): *Science and Civilisation in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 120–123.

<sup>680</sup> Vgl. a. Griechisch oder Latein, wo analog zum Deutschen »kein« ebenfalls (Pronominal-)Adjektive Verwendung finden (*πᾶς ἄνθρωπος* vs. *οὐδείς ἄνθρωπος*; *omnis homo* vs. *nullus homo*). Es ist indessen klar, dass Mous Beschäftigung mit den direkten Schlüssen vor dem Hintergrund einer ausführlichen Diskussion und auf einem theoretisch reflektierten Niveau erfolgt, so dass natürlichsprachliche Strukturen des Chinesischen allenfalls bei der Beurteilung der Plausibilität bestimmter Interpretationen ins Gewicht fallen. Mit Nachdruck sei darauf verweisen, dass hier keinem wie auch immer verstandenen linguistischen Determinismus das Wort geredet wird.

<sup>681</sup> Zur Dichotomie und ihrem Verhältnis zu den Gesetzen des Denkens vgl. Teil II, Kap. 2.2 (»Dichotomie, Dialektik und Denkgesetze«), S. 103–114.

### 3.3.2 Zum Verhältnis der entgegengesetzten partikulären Sätze

In der Diskussion des direkten Schlusses zwischen partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Aussagen hält Mou an der Unterscheidung einer Bestimmung oder Restriktion der Referenz von »einige« fest, die er in »Die Vierecksbeziehung zwischen A, E, I, O« eingeführt hatte. Da es sich um einen Spezialfall handelt, lassen wir die Fälle mit einer näheren Bestimmung der Quantifizierung zunächst beiseite.

Mou bestimmt das Verhältnis zwischen den Aussagen mithilfe der zulässigen Wahrheitswertkombinationen von Vordersatz und Nachsatz. Die partikulär bejahende (I) und die partikulär verneinende Aussage (O) können beide zugleich wahr sein. Ist indessen die partikulär bejahende Aussage falsch, so lässt sich schliessen, dass die entsprechende verneinende Aussage wahr ist. Dies ist möglich, weil partikulär bejahende und partikulär verneinende Aussage nicht zugleich falsch sein können; mindestens eine von beiden muss wahr sein. Deshalb aber lässt sich aus der Wahrheit der partikulär bejahenden Aussage der Wahrheitswert der partikulär verneinenden nicht bestimmen. Das Verhältnis von I und O ist also dasjenige einer Kompatibilität oder Disjunktion (nicht nicht-p und nicht-q, also: p oder q).<sup>682</sup> Es lässt sich nun ein Unterschied einführen, je nach dem, ob bei Wahrheit von I, dessen Gegenteil, die partiell verneinende Aussage O, wahr oder falsch ist: Ist letzteres der Fall, so ergibt sich als dritte zulässige Wahrheitswertkombination für I und O neben WW und FW zusätzlich WF (a). Ist ersteres der Fall, so fehlt die Wahrheitswertkombination WF (b). Im ersten Falle besteht eine »Kompatibilität«, im zweiten Falle eine »partielle Kompatibilität« (*piānqǔ* 偏取).<sup>683</sup>

(a)			(b)		
I	O		I	O	I∨O
w	w	1	w	w	1
f	w	1	f	w	1
w	?	1	w	<b>w</b>	1
f	f	0	f	f	0

Die traditionelle Bezeichnung des Verhältnisses von I und O als »Subkontrarität« lehnt Mou ab, da es einen inneren Zusammenhang der Relation von A und E (Kontrarität) mit derjenigen von I und O, gar eine Unterordnung des letzteren unter ersteres suggeriert. Indessen ist das Verhältnis von A und E, die Inkompatibilität, demjenigen von I und O, der Kompatibilität, gerade entgegengesetzt: im ersten Falle ist die Wahrheit beider ausgeschlossen, im zweiten die Falschheit beider. Die restlichen Wahrheitswertkombinationen dagegen sind entweder zulässig oder für das Verhältnis der Aussagen nicht relevant.

Wird die Bestimmung eingeführt, dass »einige« sowohl in der bejahenden als auch in der verneinenden partikulären Aussage auf dieselben Elemente zu beziehen ist, dass also die Referenz des Subjektterms in beiden Fällen identisch ist, so können sie weder zugleich wahr noch zugleich falsch sein. Daher bleiben als einzige Wahrheitswertkombinationen WF und FW: Die partikulär bejahende Aussage steht im Widerspruch zur partikulär verneinenden. Symbolisch kennzeichnet Mou die bestimmten oder restriktiven partikulären Aussagen durch die Hinzufügung von Zirkumflexen »^«.<sup>684</sup>

<sup>682</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 194.

<sup>683</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 195.

<sup>684</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 196.

$\hat{I}$	$\hat{O}$	$\hat{I} \approx \hat{O}$
w	w	0
f	w	1
w	f	1
f	f	0

### 3.3.3 Das Verhältnis von Sätzen entgegengesetzter Quantität und Qualität

Die Bestimmung des Verhältnisses von universal bejahender und partikulär verneinender Aussage (und analog von universal verneinender und partikulär bejahender Aussage) fällt etwas komplexer aus. Anders als die vorgenannten direkten Schlüsse zwischen universalen und partikulären Aussagen unterschiedlicher Qualität verhalten sich die Schlüsse zwischen Aussagen konträrer Qualität und Quantität nicht mehr symmetrisch. A steht in derselben Beziehung zu E wie E zu A ( $R_{AE} = R_{EA}$ ), I steht zu O, wie O zu I ( $R_{IO} = R_{OI}$ ), A steht demgegenüber in einem anderen Verhältnis zu O als O zu A ( $R_{AO} \neq R_{OA}$ ).<sup>685</sup>

Soll von A auf O geschlossen werden, so lässt sich aus der Wahrheit von A auf die Falschheit von O, aus der Falschheit von A auf die Wahrheit von O schliessen. Es besteht zwischen A und O ein Widerspruch: O ist genau dann falsch, wenn A wahr ist, genau dann wahr, wenn A falsch ist.

Wenn nun O wahr ist, so ist A falsch. Ist aber O falsch, so bleibt A unbestimmt. Für A können beide Wahrheitswerte angenommen werden: Ist A falsch, so besteht zwischen O und A ein Widerspruch. Die Relationen von A zu O sowie von O zu A sind dann symmetrisch. Ist A aber falsch, so besteht zwischen O und A die Relation einer partiellen Inkompatibilität, da ja nun die Wahrheitswertkombination FF offensichtlich zulässig ist, während die Verbindung FW unbestimmt bleibt. In diesem Fall bleibt die Asymmetrie zwischen dem Verhältnis von A zu O und demjenigen von O zu A bestehen. Gelangt man demnach von A zu O, so handelt es sich bei der entsprechenden Relation um einen Widerspruch, schreitet man von O zu A, erweist sich das Verhältnis dieser Aussagen entweder als eine partielle Inkompatibilität oder als Widerspruch.<sup>686</sup>

A	O	$A \approx O$	O	A	O	A	$O \approx A$	O	A		O	A	$O \downarrow A$
w	w	0	w	w	w	w	0	w	w	0	w	w	0
f	w	1	f	?	f	w	1	f	f	1	w	f	1
w	f	1	w	f	w	f	1	w	f	1	w	f	1
f	f	0	f	f	f	f	0	f	f	1	f	f	1

### 3.3.4 Das Verhältnis zwischen den subalternen Sätzen

Schliesslich wendet sich Mou dem Verhältnis von quantifizierten Aussagen gleicher Qualität aber unterschiedlicher Quantität zu (A und I bzw. E und O). Während die vorgenannten Verhältnisse zwischen generalisierten Sätzen laut Mou dadurch gekennzeichnet sind, dass die

<sup>685</sup> Mou spricht von »Kategorien« von Relationen: im Verhältnis von A und E (bzw. EA) sowie von I und O (bzw. OI) gehören die beiden jeweils möglichen Relationen (vollständige und partielle Inkompatibilität bzw. vollständige und partielle Kompatibilität) zu derselben Kategorie: sie gelten für dieselbe Klasse von Schlüssen bei unterschiedlichen Prämissen hinsichtlich des Wahrheitswertes des erschlossenen Nachsatzes. Dabei ist es unerheblich, welche der Aussagen als Vorder-, welche als Nachsatz gesetzt wird. Dagegen gilt beim Verhältnis von O und A (bzw. IE) die eine Relation (Widerspruch) nur für das Verhältnis von universal zu partikulärer Aussage (A.R<sub>1</sub>.O, E.R<sub>1</sub>.I), die andere (partielle Inkompatibilität) nur für dasjenige von partikulärer zu universalen Aussage (O.R<sub>2</sub>.A, I.R<sub>2</sub>.E). Vgl. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 197.

<sup>686</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ S. 196f.

darin vorkommenden Aussagen nicht in gegenseitiger Unterordnung stehen, sind nun die partikulären Aussagen einer bestimmten Qualität den universalen Aussagen ebendieser Qualität subordiniert. Mou hält an seiner Bezeichnung dieses Verhältnisses als »Implikation« fest. Er charakterisiert die Wahrheitsmöglichkeiten für die direkten Schlüsse zwischen universalen und partikulären Aussagen einer bestimmten Qualität derart, dass sowohl A als auch I zugleich wahr und zugleich falsch sein können, dass aber aus der Wahrheit von I der Wahrheitswert von A nicht bestimmbar ist, während aus der Falschheit von A die Wahrheit von I nicht erschliessbar ist. Wir erhalten folgendes Schema:

I	A	A	$I \cdot^{687} A$	A	I	I	$A \cdot I$
w	?	w	–	w	w		1
		f	–	w	f		0
f	w		0	f	?	w	–
f	f		1			f	–

Wenn die partikuläre bejahende Aussage wahr ist, so ist der Wahrheitswert der zugehörigen universalen unbestimmt. Es gibt demnach Fälle für die Wahrheit von I, für die A zugleich falsch ist. Die Möglichkeit von I, das heisst, die Zahl möglicher Fälle für die Wahrheit von I ist demnach grösser als jene der Wahrheit von A. I ist in mehr Fällen wahr als A. Ebendieser Umstand spiegelt sich gemäss Mou im Umstand wider, dass aus der Wahrheit von I nicht auf jene von A geschlossen werden kann. Wenn eine universale bejahende Aussage falsch ist, so ist wiederum der Wahrheitswert der entsprechenden partikulären Aussage unbestimmt. Es gibt Fälle der Falschheit von A, in denen I wahr ist. Auch hieraus ist ersichtlich, dass die Zahl möglicher Fälle für I grösser ist, als jene möglicher Fälle für A. Mou schreibt:

A kann nicht infolge der Wahrheit von I wie dieses gleichermassen wahr sein, I kann nicht infolge der Falschheit von A wie dieses gleichermassen falsch sein, weshalb die Möglichkeit  $\leq$  die Anzahl wahrer Fälle  $>$  von I grösser ist. Der Grund dafür liegt darin, dass die Extension von A grösser ist als jene von I.<sup>688</sup>

Wenn A wahr ist, so ist die Extension von A die Gesamtheit n der Sätze  $S \in P$ , wobei diese Sätze wahr sind. Damit I wahr ist, bedarf es mindestens eines wahren Satzes  $S \in P$ . Mous Bemerkung, dass die Extension von A grösser sei als jene von I, weist darauf hin, dass er die partikuläre bejahende Aussage so zu verstehen scheint, dass sie genau dann wahr ist, wenn höchstens  $n-1$  Sätze  $S \in P$  wahr sind, dass Mou also den Unterschied zwischen A und I definiert durch die minimale Differenz ihrer Extension und nicht dadurch, dass für die Wahrheit von I verlangt würde, dass mindestens ein Satz  $S \in P$  wahr ist. Letzteres, dass I bedeuten muss, dass mindesten ein Satz  $S \in P$  wahr ist, liesse sich dann aus der grundlegenden Definition mittels der minimalen Differenz zu A ableiten. Unabhängig von dieser Frage stellen wir aber fest, dass höchstens  $n-1$  wahre Sätze  $S \in P$  zulässig sind, damit I wahr, A aber falsch ist. Da I bereits wahr ist, wenn ein einziger Elementarsatz wahr ist, besagt seine Wahrheit nichts über die Wahrheitswerte jener Elementarsätze aus, die es nicht umfasst. Daher besteht stets die Möglichkeit, dass einige Elementarsätze den Wert »falsch« besitzen, dass also partikuläre Sätze ( $I_1, I_2, \dots, I_i$ ) gebildet werden können, die falsch sind. Weil demgegenüber A von der Summe aller Elementarsätze besagt, dass sie wahr sind, lässt sich aus der Kenntnis der Wahrheit irgendeines I kein Rückschluss auf die Wahrheit von A ziehen. Da sämtliche wahren Sätze und Mengen von wahren Sätzen  $S \in P$  (also sämtliche Kollektionen wahrer Sätze  $S \in P$ ) in A enthalten sind, lässt sich umgekehrt aber von der Wahrheit von A auf jene von I schliessen.

<sup>687</sup> »•« steht für »unbestimmter Junktor«.

<sup>688</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 198: »A 不能隨同 I 真, I 不能隨同 A 假, 故 I 的可能性大. 其所以大是因 A 的外範大於 I.«

Anders verhält es sich, wenn A falsch ist: Da die Wahrheit von A erfordert, dass alle Sätze  $S \in P$  wahr sind, genügt ein einziger falscher Satz, um A als falsch auszuweisen. Dies schliesst indessen nicht aus, dass es zahlreiche Mengen wahrer Sätze  $S \in P$  einer Mächtigkeit  $i \leq n-1$  geben kann. Somit lässt die Falschheit von A keinen Schluss auf den Wahrheitswert von I zu.

Beides liegt darin begründet, dass A die Summe aller Sätze  $S \in P$  darstellt: Es ist klar, dass weder das Wissen um die Wahrheit eines Teils dieser Sätze  $S \in P$  in Absehung von der Wahrheit der restlichen etwas über die Wahrheit von A besagt, noch aus der Falschheit der Aussage, dass alle Sätze  $S \in P$  wahr sind, ausser des Umstandes, dass mindestens ein Elementarsatz falsch ist, irgendeine Information gewonnen ist über die Wahrheit der einzelnen Sätze oder deren Teilmengen. Die notwendige Falschheit *eines* Elementarsatzes schliesst die Wahrheit anderer nicht aus. Dass also »die Möglichkeit von I grösser ist« rührt von daher, dass für die Wahrheit von I ein einziger wahrer Fall für  $S \in P$  genügt, weshalb es viel mehr wahre Fälle für I geben wird als für A, das erfordert, dass sämtliche Sätze  $S \in P$  auch wahr sind, und für das es somit einen einzigen Fall gibt.<sup>689</sup> Die anschliessende Erläuterung Mous fällt sehr kurz aus und ist ohne Referenz auf andere Texte kaum verständlich:

<sup>689</sup> Folgende Punkte gilt es zu beachten: (a) Die generalisierten Sätze I (und A) sind Kollektionen von Elementarsätzen S (etwa  $S \in P$ ). Natürlich gibt es auch Kollektionen von Elementarsätzen mit bloss einem Element (also  $k=1$ ). Diese sind nicht gleichzusetzen mit den Elementarsätzen selbst. Ein generalisierter Satz I ist also auch dann, wenn es bloss einen wahren Elementarsatz S gibt, nicht mit diesem gleichzusetzen. In diesem Fall gilt, dass ein quantifizierter Satz I jene Klasse von Sätzen ist, die genau ein Element, nämlich S, enthält. (b) Die Rede von I ist unterspezifiziert aus dem Grund, dass I für eine beliebige Klasse einer unbestimmten Anzahl  $i < n$  wahrer Elementarsätze steht (n steht dabei für die Gesamtheit aller Elementarsätze): Somit kann es so viele unterschiedliche I geben, wie es Klassen n wahrer Elementarsätze gibt (vorausgesetzt, auch A ist wahr). Je grösser die Summe der Elementarsätze (der universal quantifizierte Satz), desto zahlreicher die Klassen von Kombinationen. Bei einer Anzahl n von Elementarsätzen gibt es 1 quantifizierten universalen Satz, eben jenen, der aus n Elementen besteht. Zusätzlich gibt es aber  $n-1$  verschiedene Klassen partikulärer Sätze, nämlich die Klassen der Mächtigkeiten  $n-1, n-2, n-3, \dots, 2, 1$ . (Die Nullklasse (leere Menge) entfällt selbstverständlich, da sie keinen wahren Elementarsatz enthält.) Aus der Menge wahrer Elementarsätze  $S_1, S_2, \dots, S_n$  (falls A wahr ist, also alle Elementarsätze wahr sind), werden nun k-Teilmengen mit  $1, 2, 3 \dots n-1$  Elementen ausgewählt. Dabei darf jeder Elementarsatz in jeder Klasse nur einmal vorkommen (es gibt *keine* Wiederholungen) und die Position der Elementarsätze, also die Reihenfolge ihrer Auswahl, ist *nicht zu berücksichtigen*. Durch die Auswahl der

Elementarsätze in einer bestimmten Reihenfolge ergeben sich  $\frac{n!}{n-k}$  verschiedene k-Tupel (geordnete Teilmengen mit k Elementen). Davon unterscheiden sich  $k!$  lediglich durch die Reihenfolge der Elemente, liefern somit dieselbe Teilmenge von k Elementarsätzen  $\{S_1, S_2, \dots, S_n\}$ . Dementsprechend gibt es  $\frac{n!}{k!(n-k)!}$ ,

also  $\binom{n}{k}$  Teilmengen mit k Elementarsätzen. Durch die Summierung der Anzahl der Teilmengen aller k-elementigen Mengen von  $k=1$  bis  $k=n-1$  ergibt sich die Anzahl aller möglichen partikulären Sätze I:

$\sum_{k=1}^{n-1} \binom{n}{k}$ . Die Wahrscheinlichkeit von A im Verhältnis zu I, die Wahrscheinlichkeit also einer Menge mit  $k=n$

Elementen (deren es eine gibt), ist demnach  $P_A = \frac{1}{\sum_{k=1}^{n-1} \binom{n}{k}}$ , die Wahrscheinlichkeit nimmt also ab, je grösser die

$$\sum_{k=1}^{n-1} \binom{n}{k}$$

Anzahl n von Elementarsätzen (die Extension von A) ist. Vgl. *Duden: Rechnen und Mathematik*, Dudenverlag: Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich. <sup>5</sup>1994. S. 320–323.

Dies liegt daran, dass die Extension grösser ist, wenn die Intension kleiner ist, und dass die Extension kleiner ist, wenn die Intension grösser ist; deshalb impliziert A das I.<sup>690</sup>

Für ein Verständnis ist ein Blick in die *Die Norm der Logik* dienlich, wo Mou diesen Punkt etwas expliziter macht:

I kann nicht infolge der Falschheit von A wahr sein (natürlich muss es nicht wahr sein), A kann nicht infolge der Wahrheit von I falsch sein (natürlich muss es nicht falsch sein). Dies bringt gerade zum Ausdruck, dass die Möglichkeit<sup>691</sup> von I grösser ist als jene von A. Der Grund, weswegen sie grösser ist als im Falle von A, liegt darin, dass die Extension von A grösser ist als jene von I. Dies ist gemeint, wenn es heisst, eine Vermehrung der Extension bedeute eine Verminderung der Intension, eine Verminderung der Extension eine Vermehrung der Intension. Deshalb ist A von der Extension her grösser als I; was <aber> die Werte Wahr und Falsch anlangt, so ist <die Zahl> der Werte Wahr <in A> geringer als im Falle von I; Diese Relation kann wie folgt in einer Wahrheitstafel dargestellt werden:

A	I	$A \supset I$
w	w	E
f	w	E
w	f	N
f	f	E

Dies entspricht genau der Tafel der Implikationsbeziehung. Sie umfasst drei Möglichkeiten: 1. A wahr, I wahr, 2. A falsch, I wahr, 3. A falsch, I falsch; Aus 1. und 2. lässt sich zeigen, dass A nicht aus I folgen muss; aus 2. und 3., dass I nicht der Falschheit von A folgen muss. Doch dies stellt keinen Hinderungsgrund dafür dar, dass A das I impliziert. Wenn wir diesen Punkt klar sehen, dann kann die Bestimmung der Implikation in den *Principia Mathematica* als » $\sim p \vee q$ « ( $\sim A \vee I$ ) vollständig erfasst werden. Aus diesem Grund kann es zwischen p und q eine Verknüpfungsrelation geben. Denn da in beiden Fällen dieselben Wahrheitsmöglichkeiten bestehen, und da sie im Falle von A und I eine Implikation darstellen, so dass zwischen beiden <nämlich A und I> eine Relation besteht, wie sollte dann zwischen p und q keine Verknüpfungsrelation bestehen?<sup>692</sup>

Hier führt Mou aus, was er mit Intension meint: Er bezieht die »Grösse« der Intension auf das Verhältnis der Anzahl der Werte »wahr« für A bzw. I, die bei der Verknüpfung dieser beiden Sätze zulässig sind: Dabei stellt er fest, dass zwei Werten von I nur ein Wert im Falle von A entgegensteht. A weist dagegen die grössere Extension als I auf (denn es schliesst eine grössere Anzahl darunter fallender Sätze ein). Das Verhältnis der Zahl wahrer Werte in der »Intension«, welche definiert ist über die zulässigen Wahrheitswertkombinationen (WW, FW, FF, also für A: W, F, F; für I: W, W, F), zu jener der Zahl wahrer Werte in der Extension (der

<sup>690</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 198: »此及外範大內容少, 外範小內容多之義, 故 A 含蘊 I.«

<sup>691</sup> Wörtl. »Möglichkeit (kěnéngxìng 可能性) und Aufstellbarkeit (chénglìxìng 成立性)«.

<sup>692</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 420: »I 不隨 A 假而可真 (當然不必真), A 不隨 I 真而可以假 (當然不必假), 此正表示 I 的可能性或成立性大於 A. 而其所以大於 A, 是因為 A 的外範大於 I. 此即外範大內容少, 外範小內容多之義. 故 A, 在外範上說, 大於 I; 在真假值上說, 其真值少於 I. 此種關係以真理表示之如下: [...] 此即含蘊關係表. 其可能有三: (一) A 真 I 真, (二) A 假 I 真, (三) A 假 I 假. 由 (一) 與 (二) 則 I 不必隨 A 假. 然仍不礙 A 含蘊 I. 如明此義, 則《算理》含蘊之規定為“ $\sim p \vee q$ ”( $\sim A \vee I$ ), 完全是可理解的. 因此, p 與 q 之間可以有連結關係. 因為, 為什麼俱有相同的真假可能, 而於 A 與 I 為含蘊, 有關係, 於 p q 即無聯貸關係呢?«

Anzahl unter den quantifizierten Satz fallender Elementarsätze) ist demnach dadurch gekennzeichnet, dass die relativ grössere Anzahl wahrer Werte in der Intension korreliert mit der relativ geringeren Anzahl wahrer Werte in der Extension und umgekehrt. Das ist gemeint, wenn Mou in seinem Aufsatz zum aristotelischen Urteilsquadrat festhält, die Extension von A sei grösser als jene von I, weil die Extension »grösser ist, wenn die Intension kleiner ist«, und die Extension »kleiner ist, wenn die Intension grösser ist«. Da es sich beim Verhältnis von A zu I um eine Inklusionsrelation handelt, ist ihre Relation eindeutig definiert. Nun zeigt sich, dass die Wahrheitswerttafel für das Verhältnis von A und I genau der Wahrheitswertdefinition der Satzverknüpfung (des Junktors) der Implikation in den *Principia Mathematica* entspricht: Aus dem Umstand, dass diese Wahrheitswerteverknüpfung im Falle der generalisierten Sätze AI klar als Einschlussrelation definiert ist, folgert Mou die Angemessenheit von Whiteheads und Russells Definition der Implikation.

### 3.3.5 Neuerungen in der redigierten Version von »Die Bedeutung der Frage der Existenz des Subjekts« (*Norm der Logik*, 1941)

In der überarbeiteten Fassung von »Die Bedeutung der Frage der Existenz des Subjekts« wie sie in *Die Norm der Logik* (1941) aufgenommen ist,<sup>693</sup> geht Mou in seiner Darstellung des Zusammenhanges zwischen den generalisierten Sätzen nur noch auf jenes Verhältnis ein, das von Russell und Eaton<sup>694</sup> als einziger gültiger direkter Schluss anerkannt wird: Das Widerspruchsverhältnis zwischen einer bejahenden universalen Aussage (A) und einer verneinenden partikulären Aussage (O), bzw. allgemeiner: der universalen Aussage der einen Qualität und der partikulären Aussage der konträren Qualität. Eine Diskussion dieser Ausführungen findet sich unten im Anschluss an die Erörterung über den Status der »Existenz« in der Logik.<sup>695</sup>

## 3.4 Die aristotelischen Satztypen und direkten Schlüsse in der *Norm der Logik* (1941)

Die letzte umfassende Darstellung seiner Interpretation der quantifizierten Sätze der aristotelischen Logik und deren gegenseitiger Verhältnisse gibt Mou Zongsan im dritten Teil von Band 3 der *Norm der Logik*, besonders in Absatz 4 »Die Vierecksbeziehung von A, E, I und O«<sup>696</sup>. Mous Ausführungen hier decken sich weitgehend mit denjenigen in »Die Bedeutung der Existenz des Subjekts« in der Fassung von 1936. Die *Norm der Logik* besteht aus vier Bänden und bettet die Überlegungen zu den direkten Schlüssen ein in eine grundsätzliche Diskussion des logischen Status des Subjekt-Prädikatsatzes. Hier findet sich auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Logik des Aristoteles, die Mou unter anderem aus dem Blickwinkel der Urteilslehre des tangzeitlichen buddhistischen Mönchsgelehrten Kuiji betrachtet, um Aristoteles' ontologischen Fokus abzulegen und den formalen Charakter von dessen Logik herauszustellen. Im Anschluss an diese Ausführungen gibt Mou eine ausführliche Erklärung der direkten Schlüsse, die eine Synthese seiner früheren Überlegungen darstellt.

### 3.4.1 Die Theorie der direkten Schlüsse nach der *Norm der Logik* und die Lösung von Jin Yuelins Problem

Den Anfang seiner Ausführungen zu den direkten Schlüssen stellt Mou unter den Titel »Der Beweis des Kalküls mittels Extraktion des Subjekts«. Damit nimmt er Bezug auf die

<sup>693</sup> Vgl. Fn. 672, S. 224.

<sup>694</sup> Eaton, Ralph Monroe, *General Logic – An Introductory Survey*, New York: Charles Scribner's Sons. 1931.

<sup>695</sup> Vgl. Teil III, Kap. 4, S. 244 ff.

<sup>696</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 414–421.



Grundlagen, auf denen seine logische Interpretation der Subjekt-Prädikatsätze aufbaut: Er analysiert die im aristotelischen Urteils- oder Gegensatzquadrat zum Ausdruck gebrachten Relationen zwischen partikulären und universalen Sätzen als eine Funktion zweier Prinzipien. Das erste bezeichnet er als das Prinzip der Qualität, das er auf die Dichotomie zurückführen will. Es bildet seiner Ansicht nach die logische Voraussetzung des Urteils. Diesem steht als zweites das Prinzip der Quantität gegenüber, das Mou von der Einschluss- oder Implikationsrelation her denkt, und das ihm zufolge die Grundlage des Schliessens ist.<sup>697</sup> Durch diese beiden Prinzipien will Mou eine Interpretation der Verhältnisse von universalen und partikulären Sätzen als Beziehungen zwischen extensionalen Klassen wie in der Booleschen Algebra vermeiden, da diese seiner Meinung nach bereits einen Schritt zu weit geht, führt sie doch in einigen Fällen zu Inkonsistenzen. Demgegenüber will Mou zeigen, dass die Verhältnisse universalen und partikulärer Sätze systematisiert werden können mithilfe der Relationen ihrer Wahrheitswerte, ein Ansatz, den er bereits in den oben referierten Aufsätzen von 1936 skizziert.

### 3.4.1.2 Subjekt und Subjektterm

Mit dem Ausdruck »Extraktion des Subjekts« bezieht sich Mou auf eine Analyse des Subjekt-Prädikatsatzes, die er in der *Norm der Logik* vorstellt: Demzufolge ist das eigentliche Subjekt – oder der Gegenstand *tǐ* 體 – eines Urteils »s ist p« zu unterscheiden vom Subjektterm »s«, der bereits eine Verbindung eines Subjekts oder Gegenstands mit einem Prädikat (einem generischen Begriff, *lèi* 類) darstellt, also eigentlich steht für  $s(x)$ . Damit entspricht aber das Urteil »s ist p« der Behauptung, dass der Gegenstand oder einfach »das« (*zhě* 者)  $x$ , das  $s$  ist, auch  $p$  ist, was Mou symbolisiert durch » $s(x) \in p$ «. Er liest also das Urteil als eine Zuschreibung einer Bedeutung oder Prädizierung (*yì* 義 » $\in p$ «) zu einer Gegenstands- oder Subjektklasse (*tǐlèi* 體類,  $s(x)$ ). Der durch die Bedeutungszuschreibung eingeführte Prädikatbegriff kann allerdings nicht extensional gelesen werden, denn die Zuschreibung von  $p$  zu  $s(x)$  wird durch das Urteil erst konstituiert. Daher wäre die Notation  $s(x) \cdot p(x)$  für »das  $s$  ist  $p$ « falsch. Dies bedeutet, dass der Status der Subjektklasse von demjenigen der Prädikatklasse (*yìlèi* 義類) grundsätzlich verschieden ist: Die Subjektklasse ist gegenstandsbezogen und daher referentiell, womit sie sowohl intensional als auch extensional bestimmt ist. Demgegenüber ist die Prädikatklasse im Urteil lediglich intensional bestimmt.<sup>698</sup> Hierin liegt für Mou der Grund, dass der Prädikatterm in der traditionellen Logik in affirmativen Sätzen niemals als distribuiert gilt, dass also aus »alle  $s$  sind  $p$ « nur folgt »einige  $p$  sind  $s$ «. Die Extension der Prädikatklasse wird im Urteil ausschliesslich mittels der Extension der Subjektklasse bestimmt. Mehr ist über sie nicht gesagt. Das Verhältnis von referierendem Ausdruck und beschreibendem (bedeutendem) Ausdruck ist demnach ausschliesslich durch die innere Struktur des Urteils bestimmt.<sup>699</sup>

Mit Extraktion des Subjekts (*chū tǐ* 出體) meint Mou die Herauslösung aus dem Subjektterm von Bedeutungen (oder Intensionen), die er nur als möglich ausweist, insofern sie als Prädikate von Gegenständen zulässig sind, also »Bedeutungen« (*yì* 義) darstellen. Ihre Extraktion bedeutet die Loslösung vom Gegenstand, dem »das«, als auf das bezogen sie im Subjektterm des Urteils bereits bestimmt sind. Somit drücken die Urteile vermittelt durch die Gegenstände oder Subjekte » $x$ « Einschluss- oder Ausschlussbeziehungen von

<sup>697</sup> Vgl. z.B. *Norm der Logik*, MZSXSQN 11, S. 348: »Wir werden sehen, dass sämtliche Schlüsse zwischen generalisierten Sätzen infolge der Bestimmungen der Quantifizierung gebildet werden.« (»將見推概命題的一切推理即因量的限制而作成.«)

<sup>698</sup> Es ist somit durch seine Stellung in der Subjektposition, dass ein Begriff als extensional bestimmt gesetzt wird. Im Prädikatbegriff kann er in extensionaler Hinsicht allenfalls in seiner potentiellen Unbegrenztheit betrachtet werden, womit seine Extension (abzählbar) unendlich ( $\aleph_0$ ) ist.

<sup>699</sup> Für weitere Ausführungen zum Urteilsbegriff Mous vgl. oben Teil III, Kap. 2, sowie Teil II, Kap. 1.5 (»Vom Symbol zum Urteil: endoseme und allooseme Bedeutung«).

Bedeutungsklassen aus. Dieser Mechanismus ist Voraussetzung der Möglichkeit von Definition, nicht aber mit dieser gleichzusetzen, weil er absieht von jeglichen Inhalten der Prädikatklassen und bloss die reine Form ihrer Inbezugsetzung darstellt. Somit erweisen sich die Schlussbeziehungen zwischen universalen und partikulären Sätzen, ihr »Kalkül« (*shù* 數), als ein Ausdruck quantitativer Verhältnisse der Extension von Prädikatklassen. Auf dieser Überlegung fusst Mous Analyse der direkten Schlüsse in der *Norm der Logik*. Mit Mill bezeichnet er dort die direkten Schlüsse als »verbale Aussagen« oder »identische Aussagen«, da die daraus gewonnen Sätze auf ein und denselben Sachverhalt Bezug nehmen und deshalb bloss Umformulierungen des Ausgangssatzes sind.<sup>700</sup>

### 3.4.2 Der Katalog der direkten Schlüsse

Zunächst führt Mou die folgenden sieben Arten direkter Schlüsse auf, die er von Keynes übernimmt, und erörtert sie in ihrer Anwendung auf die vier Satztypen A, E, I und O:<sup>701</sup>

1. Konversion (*huàn zhǔ bīn zhī wèi* 換主賓之位): Hierbei werden die Positionen von Subjekt und Prädikat vertauscht (z.B.  $s a p \rightarrow p i s$ : »alle s sind p«, also »einige p sind s«).
2. Obversion (*huàn bīn zhī zhì* 換賓之質): Vertauschung der Qualität des Prädikats (z.B.  $s a p \rightarrow s e \bar{p}$ : »alle s sind p«, also »kein s ist nicht-p«, d.h. »alle s sind nicht nicht-p«).
3. Kontraposition (*huàn bīn zhī zhì wèi* 換賓之質位): Vertauschung von Qualität und Position des Prädikats (z.B.  $s a p \rightarrow \bar{p} e s$ : »alle s sind p«, also »kein nicht-p ist s«, d.h. »alle nicht-p sind nicht s«).
4. Obverse Konversion (*huàn zhǔ zhī zhì wèi* 換主之質位): Vertauschung von Qualität und Position des Subjekts (z.B.  $s a p \rightarrow p o \bar{s}$ : »alle s sind p«, also »einige p sind nicht nicht-s«).
5. Volle Kontraposition (*huàn zhǔ bīn zhī zhì wèi* 換主賓之質位): Vertauschung von Qualität und Position von Subjekt und Prädikat (z.B.  $s a p \rightarrow \bar{p} a \bar{s}$ : »alle s sind p«, also »alle nicht-p sind nicht-s«).
6. Inversion (*huàn zhǔ zhī zhì* 換主之質): Vertauschung der Qualität des Subjekts (z.B.  $s a p \rightarrow \bar{s} o p$ : »alle s sind p«, also »einige nicht-s sind nicht p«).
7. Volle Inversion (*huàn zhǔ bīn zhī zhì wèi* 換主賓之質位): Vertauschung der Qualität von Subjekt und Prädikat (z.B.  $s a p \rightarrow \bar{s} i \bar{p}$ : »alle s sind p«, also »einige nicht-s sind nicht-p«).<sup>702</sup>

Von diesen sieben Umformungen lehnt Mou Zongsan die letzten beiden als undurchführbar ab, obwohl sie formallogisch bewiesen werden können.<sup>703</sup> Dies tut er, da sie folgenden vier Prinzipien, welche Mou als Kriterien zur Klärung der Gültigkeit direkter Schlüsse aufstellt, nicht genügen:

<sup>700</sup> Mou verwendet an dieser Stelle die Übersetzungstermini aus Yan Fus Übersetzung John S. Mills *A System of Logic* von 1903: *shēncí* 申詞, eig. »extrahierter Satz«, für »verbale Aussage« (verbal proposition), *fùcí* 復詞 (identical propositions). »Verbal« verwendet Mill in Opposition zu »real«, also auf einen »Sprachverhalt«, nicht einen tatsächlichen Sachverhalt Bezug nehmend: die direkt geschlossene Aussage ist in der Prämisse bereits enthalten, es handelt sich um eine aus dem Ausgangssatz extrahierte Umformulierung (daher Yan Fus Übersetzung). Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 423.

<sup>701</sup> Mou hat sich intensiv mit Eatons Darstellung der direkten Schlüsse in *General Logic* beschäftigt. Sowohl die Verwendung des Synonyms »Eduktion« (*yīnshēn* 引伸) als auch der Verweis auf Keynes' Unterscheidung von sieben Typen direkter Schlüsse (zu finden in Eaton, 1931, S. 203 bzw. 210) zeigen, dass Mou seine Überlegungen zu dieser Frage in enger Auseinandersetzung mit Eaton entwickelt.

<sup>702</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 422f., 424–430.

<sup>703</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 423.

1. Die Bedeutung des abgeleiteten Satzes muss mit der ursprünglichen Aussage konsistent sein (*bù bèi* 不背).
2. Über unbestimmte oder unbekannte Gegenstände darf keine Aussage getroffen werden.
3. Die direkten Schlüsse repräsentieren lediglich die Übergänge (*diǎn* 遞演) zwischen Bejahung und Verneinung.
4. Alle direkten Schlüsse genügen dem Prinzip der Distribution.<sup>704</sup>

### 3.4.3 Das Problem: der nichtdefinite Subjektterm

Die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit den direkten Schlüssen zeigen sich laut Mou Zongsan in der Verkettung mehrerer Vertauschungen der Qualität und Position von Subjekt und Prädikat. Beispielsweise lässt sich aus dem universal bejahten Satz »alle s sind p« durch Kontraposition der universal verneinte Satz »alle nicht-p sind nicht s« gewinnen, indem zunächst durch Obversion (Qualitätswechsel des Prädikats) der Satz »alle s sind nicht nicht-p« und anschliessend durch Vertauschung von Subjekt und Prädikat der vorgenannte universal verneinte Satz abgeleitet wird. Solange dieser als universal verneinter Satz (E) interpretiert wird, so ergibt sich bei korrekter Vertauschung von Subjekt- und Prädikatterm wiederum »alle s sind nicht nicht-p«, und dies ist gleichbedeutend mit »alle s sind p«, was eine Rückführung auf die ursprüngliche Bedeutung darstellt. Interpretiert man indessen den Satz »alle nicht-p sind nicht s« aufgrund seiner Oberflächenstruktur als universal bejahende Aussage (A), also »alle nicht-p sind [nicht s]«, so mündet die Umstellung von Subjekt- und Prädikatterm im Satz »einige [nicht s] sind nicht-p« und weiter, durch Obversion, »einige [nicht s] sind nicht p«. Diese beiden Sätze sind nun aber nach Mou nicht mehr vereinbar mit dem ursprünglichen Satz »alle s sind p«. Den Grund ortet er darin, dass dann, wenn »alle nicht-p sind nicht s« als universal bejahender Satz gelesen und einer Kontraposition unterzogen wird, »nicht s« zum Subjektterm wird. Während aber »nicht s« in der Prädikatsposition bloss eine Verneinung ausdrückt und sich auf nichts bezieht (nicht referentiell ist), erzwingt der Umstand, dass »nicht s« nun im Subjektterm erscheint, eine referentielle Lesart. Wenn »nicht s« sich im Prädikatterm auf etwas bezöge, so könnte es als »nicht-s« notiert und als Repräsentation einer Klasse verstanden werden. Dann und nur dann liesse sich aus dem universal bejahenden Satz »alle nicht-p sind nicht-s« eine Kontraposition »einige nicht-s sind nicht-p« bzw. »einige nicht-s sind nicht p« ableiten. Allerdings ist das »sind nicht s« im von »alle s sind p« durch Kontraposition abgeleiteten Satz »alle nicht-p sind nicht s« bloss Negation und als solche nicht referentiell. Wenn man durch die Versetzung in die Subjektposition eine Interpretation »das nicht s ist« erzwingt, so führt man (durch den Gegenstand, das »das«) implizit eine Referenz ein, die im Ausgangssatz nicht gegeben ist, wodurch man also von demselben abweicht.<sup>705</sup>

### 3.4.4 Unzulässige Schlüsse: Inversion und volle Inversion

Mou gestaltet seine chinesische Terminologie derart, dass sie ihm erlaubt, die beiden in den direkten Schlüssen erforderlichen Operationen eindeutig zu bestimmen: Es handelt sich um die Schritte der Positions- (*huàn wèi* 换位) und der Qualitätsvertauschung (*huàn zhì* 換質), aus deren Abfolge alle komplexeren direkten Schlüsse zusammengesetzt sind. Die beiden direkten Schlüsse, die Mou für unzulässig hält, die Inversion und volle Inversion, zeichnen sich gegenüber den restlichen fünf dadurch aus, dass sie je nach Qualität des Ausgangssatzes einen anderen Anfangsschritt (und somit eine andere Abfolge von Transformationsschritten) erfordern. Die *Inversion* (Qualitätsvertauschung des Subjektterms) ist nur für universale

<sup>704</sup> Norm der Logik, MZXSQJ 11, S. 424.

<sup>705</sup> Norm der Logik, MZXSQJ 11, S. 423f.



→  $\bar{s}ip$ ,  $sep \rightarrow \bar{s}op$ ). Auch hier unterscheidet sich der erste Schritt in Abhängigkeit von der Qualität des Ausgangssatzes. Vom bejahenden universalen Satz ist wie oben mit der Qualitätsvertauschung des Prädikates einzusetzen, ausgehend vom verneinenden universalen Satz muss mit der Positionsvertauschung von Subjekt und Prädikat begonnen werden. Die erste Ableitung umfasst vier Schritte (einen weniger als die »partielle Inversion«, vgl. oben)<sup>708</sup>. Im Falle der Ableitung vom negativen universalen Satz ist eine weitere Qualitätsvertauschung des Prädikats anzusetzen, wodurch sich vier Ableitungsschritte ergeben, wir schliessen also an die obige Ableitung (2) an:

- E:     alle, die s sind, sind nicht p  
        (sep)  
 1.–3.   ↓  
        einige, die nicht s sind, sind p  
        ( $\bar{s}ip$ )  
 4.     ↓  
        einige, die nicht s sind, sind nicht <solche, die> nicht p sind  
        ( $\bar{s}op$ )

Mou führt hierauf ein konkretes Beispiel an, das die Unzulässigkeit der Inversion illustrieren soll. Er beginnt mit der universalen bejahenden Aussage:

1.     »Alle meine Gedanken sind korrekte <Gedanken>« (sap)  
        ↓ Qualitätsvertauschung des Prädikats (Obversion von 1.)
2.     »Alle meine Gedanken sind nicht <solche, die> nicht korrekte <Gedanken sind>« ( $sep$ )  
        ↓ Positionsvertauschung (Kontraposition von 1.)
3.     »Alle, die nicht korrekte <Gedanken> sind, sind nicht meine Gedanken « ( $\bar{p}es$ )  
        ↓ Qualitätsvertauschung des Prädikats (volle Kontraposition von 1.)
4.     »Alle, die nicht korrekte <Gedanken> sind, sind <solche, die> nicht meine Gedanken sind« ( $\bar{p}as$ )

Mou versucht zu zeigen, dass diese volle Kontraposition von 1. nicht interpretierbar ist, weil das Prädikat »<die> nicht meine Gedanken sind« sich auf gar nichts bezieht, sondern Ausdruck einer blossen Negation ist. Es liefert demnach keinen Hinweis darauf, welchem Gegenstand die nicht korrekten Gedanken zuzuschreiben sind. Werden deshalb die »nicht korrekten Gedanken« in 4. auf jemanden bestimmten ausser dem Sprecher bezogen, etwa von einem Zuhörer auf sich selbst, so ist dies Mou zufolge eine *psychologische Assoziation*, die in Satz 4. *nicht begründet* ist. Erst unter der Voraussetzung aber, so Mou, dass eine solche psychologische Vorstellung ins Spiel kommt, ist eine weitere Positionsvertauschung und damit der folgende Schritt möglich:

- ↓ Positionsvertauschung
5.     »Einige, die nicht meine Gedanken sind, sind solche, die nicht korrekte Gedanken sind« ( $\bar{s}ip$ )

und schliesslich durch

- ↓ Qualitätsvertauschung des Prädikats
6.     »Einige, die nicht meine Gedanken sind, sind nicht korrekte Gedanken«. ( $\bar{s}op$ )

#### 3.4.4.1 Das Problem der Nichtinterpretierbarkeit des Subjektterms

<sup>708</sup> Norm der Logik, MZSXSQJ 11, S. 430.

Die obigen Ableitungsschritte 5. und 6. sind Mou zufolge nach Ansicht einiger deshalb nicht zulässig, weil der Ausdruck »sind nicht« in 3. (»sind nicht meine Gedanken«) eine blosser Negation darstelle und sich somit auf kein Ding ausser das Subjekt beziehe. Dies sei zu unterscheiden von »nicht-« als Klassenbezeichnung (mit Referenz). Mou räumt ein, dass dies für das Prädikat unweigerlich stimme. Wenn allerdings die Position von Subjekt- und Prädikatterm vertauscht werde, so werde gemäss der Struktur der Subjekt-Prädikatformel unweigerlich ein Individuum (das »eigentliche« Subjekt) ergänzt, so dass das unbestimmte »sind nicht s« zu einem bestimmten »<die,> die nicht s sind« bzw. »<die> einige<n>, die nicht s sind« wird. Sobald also das »sind nicht« in die Subjektposition gelangt, zieht dies nach sich, dass es auf einen bestimmten Gegenstand bezogen zu denken ist. Mou zufolge weiss man, dass der in der Subjektposition erscheinende Begriff »nach aussen verweist«, also extensional zu denken ist. Nun ist im vorliegenden Falle also nicht bekannt, als *was* die Gegenstände, auf die der Subjektterm referiert, vorzustellen sind. Mit Sicherheit sagen lässt sich dagegen, *dass* ein solcher extensionaler Gegenstandsbezug auf *etwas* anzusetzen ist. Um aber bestimmen zu können, worum es sich dabei handelt, müsste dieser bloss extensional gegebene Gegenstand »intensional«<sup>709</sup> festgelegt sein. Doch darüber, wie nicht-s beschaffen ist, über seinen Inhalt oder seine Bedeutung, kann einzig aufgrund der Kenntnis der Intension von s nichts gesagt werden.<sup>710</sup> Es ist demnach Mou zufolge die logische Struktur der Subjekt-Prädikatformel, welche die Interpretation des Subjektterms als definit und damit gegenstandsbezogen und *extensional* herbeiführt, wohingegen der Prädikatterm in Absehung der Vermittlung extensionaler Referenz durch den Subjektterm lediglich *intensional* bestimmt ist. Die Negation ist demnach, erscheint sie im Prädikatterm, bloss auf die Intension oder die Bedeutung des entsprechenden Begriffes zu beziehen. Doch der blosser Ausschluss einer Bedeutung als nichtzutreffend vermag überhaupt keinen positiven Gehalt, keine intensionale Bestimmung für die Interpretation des entsprechenden Terms zu liefern. Diese innere Struktur der Subjekt-Prädikatformel ist der Grund, weshalb die Überführung eines inhaltlich bloss negativ bestimmten (oder eben: unbestimmten) Begriffes aus der Prädikat- in die Subjektposition nach sich zieht, dass das Subjekt-Prädikatmuster einerseits eine extensionale Bestimmung des Begriffes zum Ausdruck bringt (wir wissen also, dass der Subjektterm referiert), dass dieser Begriff aber zugleich intensional unbestimmt bleibt (wir besitzen keine Kenntnis über die inhaltliche Bestimmung des Begriffes). Die Intension des Prädikatbegriffes ist somit die Voraussetzung des sinnvollen oder interpretierbaren Gegenstandsbezuges, dessen Ausdruck das Subjekt-Prädikatmuster dient. Der Schluss von 4. auf 5. ist also nicht nur deswegen nicht möglich, weil der Prädikatterm in 4. lediglich eine Negation darstellt und somit die blosser Absenz einer Bedeutung ausdrückt, ohne einen positiven Gehalt zu liefern, sondern zusätzlich, weil die logische Struktur des Subjektterms im Subjekt-Prädikatmuster das Subjekt setzt als referentiell und extensional bestimmt, was aber erfordert, dass für einen gültigen Übergang zu 5. der Prädikatterm in 4. *intensional* interpretierbar sein muss.

#### 3.4.4.2 Der unterschiedliche Skopus der Negation vor dem Prädikatterm und vor dem Subjektterm verbietet die Inversion in negierten Sätzen

Da der universal bejahende Subjekt-Prädikatsatz weiter eine Relation des Einschlusses der Gegenstandsklasse (*tílèi* 體類) in die Prädikatklasse (*yìlèi* 義類) zum Ausdruck bringt, lässt sich das Verhältnis dieser Klassen Mou zufolge auch als hypothetischer Schluss darstellen: »alle, die s sind, sind auch p« kann umformuliert werden in »wenn wahr, dass s von x, dann wahr, dass p von x«: » $s(x) \supset p(x)$ «. Satz (3) (»Alle nicht korrekten <Gedanken> sind nicht meine Gedanken «) lässt sich symbolisch festhalten als  $(x) \sim (\sim p(x) \cdot s(x))$ , Satz (4) dagegen (»Alle nicht korrekten <Gedanken> sind <solche, die> nicht meine Gedanken sind«) als  $(x)$

<sup>709</sup> Chin. *nèizhǐ* 內指.

<sup>710</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 430f.

$\sim p(x) \cdot \sim s(x)$ . Da Mou Zongsan die einzelnen Begriffe eines Urteils deutet als einzelne Zuschreibungen der Begriffe (Eigenschaften »p« und »s«) zu Individuen (oder Gegenständen *ti*), so lassen sich die in den Sätzen (3) und (4) zum Ausdruck gebrachten Verhältnisse dieser Zuschreibungen zu Individuen fassen als Konjunktionen wahrheitsbestimmter Zuschreibungen (und somit Urteile):  $\sim p \cdot s$  ist somit präziser darzustellen als  $(x) \sim p(x) \cdot s(x)$ . Dies erlaubt Mou, die einzelnen Terme des Urteils durch ihre Wahrheitswerte zu ersetzen, um dessen Struktur zu veranschaulichen: Eine negative Zuschreibung (also hier  $(x) \sim p(x)$  erhält den Wert »falsch« (F)), eine positive den Wert »wahr« (W). Demzufolge ergibt sich für die beiden Sätze (3) und (4) folgendes Bild: (3)  $(x) \sim(\sim p(x) \cdot s(x)) = (x) \sim(FW)$ ; 4.  $(x) \sim p(x) \cdot \sim s(x) = FF$ . Mou argumentiert nun wie folgt: Der hypothetische Schluss (und in einen solchen löst er die universale Aussage »alle s sind p« auf), welcher in der Implikation » $s(x) \supset p(x)$ « ausgedrückt ist, erlaubt folgende Wahrheitswertkonjunktionen: WW, FW, FF (also nach obigem Muster,  $(x) s(x) \cdot p(x)$ ,  $(x) \sim s(x) \cdot p(x)$  sowie  $(x) \sim s(x) \cdot \sim p(x)$ ). Nicht erlaubt ist WF, also  $(x) s(x) \cdot \sim p(x)$ , es gilt demnach  $(x) \sim(s(x) \cdot \sim p(x))$ , also  $(x) \sim(\sim p(x) \cdot s(x))$  und somit genau Satz (3).  $(x) s(x) \cdot \sim p(x)$  widerspricht  $(x) s(x) \supset p(x)$ , womit es, soll letzteres wahr sein, nur falsch sein kann. Anders verhält es sich mit Satz (4). Hier wird die Negation nicht mehr als Wahrheitswert der Konjunktion zweier wahrheitsbestimmter Urteile verstanden, sondern sie wird als dem einen dieser Terme zugehörig interpretiert, wird somit auf eine hierarchisch niedrigere Stufe bezogen (Mou würde von Typus sprechen). Satz (4)  $(x) \sim p(x) \cdot \sim s(x)$  entspricht der Wahrheitswertkonjunktion FF, was nicht äquivalent ist mit  $\sim(WF)$  und somit auch nicht mit  $(x) s(x) \supset p(x)$  und  $(x) \sim(s(x) \cdot \sim p(x))$ , wenngleich er darin impliziert ist.<sup>711</sup> So schreibt Mou denn auch, »für die Auswechslung der Qualität des Subjekts (Inversion) [gebe] es keine logische Grundlage; sie erweis[e] sich auch in einer Überprüfung anhand der Regel des hypothetischen Schlusses als unzulässig, weshalb sie abgeschafft werden [müsse].«<sup>712</sup>

### 3.4.5 Das Prinzip der Distribuietheit als Beurteilungskriterium für die Korrektheit direkter Schlüsse

Im *Prinzip der Distribution* erkennt Mou Zongsan ein positives Kriterium zur Bestimmung der Korrektheit der direkten Schlüsse:

In »alle s sind p« ist »p« *nicht distribuiert*. Die durch das Urteil ausgedrückte Beziehung schliesst nicht alle »p« ein. Da aber für einen Teil davon eine Beziehung zu »s« ausgesagt wird, gilt doch für eine begrenzte Zahl von »einigen p«, dass sie »s« sind. (Also:  $(x) s(x) \in p \equiv (\exists x) p(x) \in s$ .)

Aus »alle s sind p« geht weiter hervor, dass »alle, die nicht p sind, sind nicht s«. Hier sind sowohl Qualität als auch Position des Prädikats vertauscht. Möglich ist dies ebenfalls, weil »p« *nicht distribuiert* ist. Die Extension von »p« umfasst möglicherweise mehr als die Elemente, die vom Urteil abgedeckt werden. Daraus, dass diejenigen, die »s« sind, auch »p« sind (»alle s sind p«), lässt sich aber negativ dennoch feststellen, dass jene, die nicht »p« sind, zumindest auch nicht »s« sind. Mou zufolge entspricht dieses Verhältnis von »s« und »p« dem Umstand, dass »im hypothetischen Schluss ein verneinter Nachsatz einem verneinten Vordersatz entspricht«<sup>713</sup>, womit es Ausdruck einer Einschlussbeziehung ist. (Wenn gilt » $s \supset p$ «, so gilt auch » $\sim p \supset \sim s$ «.) Also:  $(x) s(x) \in p \equiv (x) \sim p(x) \sim \in s$ .

»Kein s ist p« (analog zum Chinesischen formuliert: »alle s sind nicht p«) lässt sich umwandeln in »kein p ist s« (»alle p sind nicht s«) sowie »einige, die nicht p sind, sind s«:  $(x) s(x) \sim \in p \equiv (x) p(x) \sim \in s \equiv (\exists x) \sim p(x) \in s$ .

<sup>711</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 431.

<sup>712</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 432. »unzulässig« steht für chin. *bù kě tōng* 不可通, eig. »lässt sich nicht als durchgängig erweisen«, also nicht »allgemeingültig behaupten«: »惟換主質則無邏輯根據, 衡之假言推理規律, 亦不可通. 故只好取消.«

<sup>713</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 432: »此亦恰如假言推理中否定後件即否定前件之意, 不為無弊.«

Aufgrund von »einige s sind p« weiss man, dass »einige p sind s«. Da »p« hier ebenfalls *nicht distribuiert* ist, lässt sich aus dem Satz nicht schliessen, dass »einige p sind nicht s«. Allerdings ist im Ausgangssatz eine Beziehung von »s« und »p« ausgesagt, so dass für eine begrenzte Zahl von »p« bekannt ist, dass diese »s« sind:  $(\exists x) s(x) \in p \equiv (\exists x) p(x) \in s$ .

In »einige s sind nicht p« ist »s« nicht distribuiert, wohingegen »p« distribuiert ist. Der Satz ordnet kein »p« dem »s« zu. Er sagt nichts über bestimmte »p« aus. Deshalb ist die Umkehrung nicht möglich, und der als Prädikatterm erscheinende Begriff »p« kann nicht in die Subjektposition wechseln: »einige p sind nicht s« lässt sich demnach nicht schliessen. Dass »p« hier nicht distribuiert ist, zeigt dagegen, dass für keines der vom Urteil betroffenen Individuen »x« stimmt, dass es »p« ist. Es lässt sich aber deshalb negativ festhalten, dass somit gilt: »einige, die nicht p sind, sind s«:  $(\exists x) s(x) \sim \in p \equiv (\exists x) \sim p(x) \in s$ .

Auffassungen, wonach die Inversion (die Auswechslung der Qualität des Subjekterms) zwar symbolisch bewiesen, seiner Bedeutung nach aber nicht interpretiert werden könne, hält Mou entgegen, dass die Analyse des Gebrauchs der Symbole ein Verständnis dessen voraussetze, wofür sie stehen. Er bezeichnet die symbolische Notation, wobei er sich auf die Kürzel »s« für »Subjekt«, »p« für »Prädikat«, »a« für »alle x sind y«, etc. bezieht, als eine blosser Abkürzung der Subjekt-Prädikatformeln, die nicht rein formal gemäss symbolischer Regeln geschaffen werden. Andererseits wendet sich Mou aber auch entschieden dagegen, das ganze System der direkten Schlüsse in Bausch und Bogen zu verwerfen.<sup>714</sup>

#### 3.4.6 Die Lösung von Jin Yuelins Problem: Der Schluss aus konsistenten Prämissen auf damit inkonsistente Konklusionen ist ungültig

Die oben erläuterten Ausführungen zu den direkten Schlüssen, die zur Unterbindung der Auswechslung der Qualität des Subjekts in direkten Schlüssen führen, verweisen zurück auf den Ausgangspunkt von Mous Beschäftigung mit den direkten Schlüssen, dem 1934 in »Logik und dialektische Logik« referierten Widerspruch, zu welchem diese gemäss Jin Yuelins Analyse führen.<sup>715</sup> Das Verbot der Vertauschung der Inversion verhindert das von Jin Yuelin angeführte Problem, weil es die entscheidenden direkten Schlüsse untersagt, welche die beiden anfänglich als kompatibel (widerspruchsfrei) anerkannten Ausgangssätze in einen Widerspruch überführen.

Die beiden Sätze lauten:

1. »Alle Menschen sind Elemente des Universums.«
2. »Alle Nicht-Menschen sind Elemente des Universums.«

Diese Sätze werden gemäss Mou als vereinbar betrachtet, weil die Interpretation hier davon ausgeht, dass es sich bei »Mensch« und »Nicht-Mensch« in beiden Fällen um Klassenbezeichnungen handelt. Da die Begriffe »Mensch« und »Nicht-Mensch« im Subjektterm erscheinen, werden sie extensional gelesen, ersterer bezieht sich demnach auf alle Gegenstände, die unter den Begriff »Mensch« fallen. Auch »Nicht-Mensch« ist als Klassenbezeichnung zu lesen und bezieht sich auf die Gesamtheit aller Gegenstände, die nicht unter den Begriff »Mensch« fallen, also die Komplementärmenge von »Mensch«. Daraus ergibt sich, dass die beiden Begriffe »Mensch« und »Nicht-Mensch« sämtliche Gegenstände umfassen, dass sie also die Menge der Gegenstände vollständig selektieren.

Satz 1. führt über eine Reihe von direkten Schlüssen zu folgendem Satz:

- 1a. »Einige Nicht-Menschen sind nicht Elemente des Universums.«

<sup>714</sup> Norm der Logik, MZXSQJ 11, S. 432.

<sup>715</sup> Vgl. unten, S. 199ff.



Dieser aber steht in Widerspruch zu Satz 2. (»alle Nicht-Menschen sind Elemente des Universums«).

Aus Satz 2. erhält man wiederum über mehrere direkte Schlüsse folgende Aussage:

2a. »Einige Menschen sind nicht Elemente des Universums«

Diese steht in offensichtlichem Widerspruch zu 1. (»alle Menschen sind Elemente des Universums«).

Der Begriff »Mensch« ist in Satz 1. im Subjektterm gegeben. Durch Kontraposition gelangt man zu »alle Nicht-Elemente des Universums sind nicht Menschen«, was ein negatives Urteil darstellt. Wie Mou aufzeigt, ist dieses negative Urteil nicht äquivalent mit dem affirmativen Urteil »alle Nicht-Elemente des Universums sind Nicht-Menschen«, da nun die Verneinung der Zuordnung der Begriffe »Nicht-Element des Universums« und »Mensch« verstanden wird als eine Bestätigung der Zuordnung des Subjektbegriffes zu einem Begriff »Nicht-Mensch«, obwohl das negative Urteil keine Information zur inhaltlichen Bestimmung der Gegenstände liefert, auf welche ein Begriff »Nicht-Mensch« referieren soll. Wenn nun weiter ausgehend vom weder interpretier- noch logisch begründbaren bejahenden Satz »alle Nicht-Elemente des Universums sind Nicht-Menschen« fortgeschritten wird zu »Einige Nicht-Menschen sind Nicht-Elemente des Universums«, so wird der inhaltlich unbestimmte Begriff »Nicht-Mensch« in die Subjektposition versetzt, ohne dass etwas über dessen Bedeutung bekannt wäre. Zugleich erzwingt die Struktur des Subjekt-Prädikatsatzes eine referentielle Interpretation des Begriffes, was in die erwähnte Aporie führt, dass ein referentieller (extensionaler) Ausdruck, da inhaltlich (intensional) unbestimmt, nicht interpretiert werden kann. Untersagt man aber die logisch nicht haltbare Interpretation eines verneinten Urteils als äquivalent mit einem bejahenden Urteil mit obersem (also negativem) Prädikat, so wird auch die Ableitung inhaltlich unbestimmbarer Klassenbegriffe verhindert. Es ist dann unmittelbar klar, dass in diesem Fall keine Positionsvertauschung zwischen Prädikat- und Subjektterm zulässig ist, da für den Subjektterm Mous Auffassung nach zwingend ist, dass er intensional bestimmbar ist, was bei genannten aus der Obversion negativer Sätze entstandenen unbestimmten negativen Prädikattermen gerade nicht der Fall ist. Mou hält daher fest, dass der vermeintliche Widerspruch, auf den Jin Yuelin anspielt, gar nicht hergeleitet werden kann, sondern dass »es sich lediglich um einen Schlussfehler handelt, wobei in bezug auf etwas, worüber man nichts weiss, eine Aussage getroffen wird. Wenn wir wissen, dass die Inversion <der Qualität des Subjekts> nicht durchführbar ist<sup>716</sup>, so kommt es natürlich gar nicht zu dieser Schwierigkeit.«<sup>717</sup> Betrachten wir dies noch einmal anhand des von Mou diskutierten Beispiels Jin Yuelins:

<sup>716</sup> Sein Verbot der Inversion in direkten Schlüssen fasst Mou (etwas umständlich) in zwei Prinzipien zusammen:  
1. Vom Inhalt eines bejahten Subjektterms lässt sich nicht auf denjenigen des verneinten Subjektterms schliessen. Daher Regel 1: Mit der Transformation eines bejahten Subjektterms in einen verneinten Prädikatterm muss die Umformung durch direkte Schlüsse enden: »nicht-s« darf nicht als Subjektterm erscheinen.  
2. Vom Inhalt eines verneinten Subjektterms darf nicht auf den Inhalt eines bejahten Subjektterms geschlossen werden. Daraus folgt Regel 2: Nach der Transformation eines verneinten Subjektterms in einen bejahten Prädikatterm muss der direkte Schluss enden. »nicht nicht-s« darf im Subjektterm nicht als »s« verstanden, »s« nicht zum Subjektterm erhoben werden. M.a.W. die *duplex negatio* hebt sich hier nicht in eine Bejahung auf. Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 434.

<sup>717</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 434.

1. Alle Menschen sind Elemente des Universums.  
↓ (Obversion – Vertauschung der Qualität des Prädikats) (1)
  2. Alle Menschen sind nicht Nicht-Elemente des Universums.  
↓ (Kontraposition – Vertauschung der Position von Subjekt und Prädikat)(2)
  3. Alle Nicht-Elemente des Universums sind nicht Menschen.
- 

- ⊥ (*Obversion in einem negativen Satz: UNZULÄSSIG*) (3)
- [4.] Alle Nicht-Elemente des Universums sind Nicht-Menschen.<sup>718</sup>  
⊥ (Kontraposition – Vertauschung der Position von Subjekt und Prädikat =  
*Inversion – Vertauschung der ursprünglichen Qualität des Subjekts:*  
*UNZULÄSSIG*) (4)

- [5.] Einige Nicht-Menschen sind Nicht-Elemente des Universums.  
↓ (Obversion) (5)

- [6.] Einige Nicht-Menschen sind nicht Elemente des Universums.

Satz 6. steht im Widerspruch zum ursprünglichen Satz (2) »Alle Nicht-Menschen sind Elemente des Universums«. Er kann aber gemäss Mous Analyse nicht gültig aus 1. geschlossen werden. Der Schluss von »Alle Menschen sind Elemente des Universums« (ursprünglicher Satz (1)) auf »Einige Nicht-Menschen sind nicht Elemente des Universums« kann analog als ungültig erwiesen werden.

## 4 Der Status der Existenz in der Logik

Bereits in »Logik und dialektische Logik« von 1934 referiert Mou Zongsan Jin Yuelins Versuch zur Auflösung eines Widerspruchs, zu dem die direkten Schlüsse der traditionellen Logik führen, wobei Jin den Einfluss der Existenz des Subjekts für die Gültigkeit dieser Schlüsse untersucht.<sup>719</sup> 1936 veröffentlicht Mou eigens einen Aufsatz mit dem Titel »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«<sup>720</sup>, in dem er eine ausführliche Untersuchung der Relevanz des Prinzips der Existenz für die Logik unternimmt. Eine redigierte Fassung dieses Aufsatzes nimmt er in die *Norm der Logik* auf.<sup>721</sup> Dort findet sich im Rahmen der Ausführungen zu den universalen und partikulären Sätzen und deren Formalisierung<sup>722</sup> auch eine kritische Auseinandersetzung mit Russells Rückbindung der partikulären Aussagen an die Existenz des Subjekts.

### 4.1 Die Diskussion der Frage der Existenz in den beiden Fassungen von »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« von 1936 und 1941

Mou Zongsan thematisiert das Problem der »Existenz des Subjekts« in der Diskussion der Korrelationen der quantifizierten Sätze, wie sie das aristotelische Urteils- oder Gegensatzquadrat zur Darstellung bringt.<sup>723</sup> Dabei stellt er sich die Frage der Vereinbarkeit

<sup>718</sup> Eig. »sind, die nicht Menschen sind«.

<sup>719</sup> Für eine kurze Darstellung vgl. Kap. 3.1 (»Direkte Schlüsse und Inkonsistenz: Das Problem Jin Yuelins«), S. 199ff.

<sup>720</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, s. Fn. 615.

<sup>721</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, s. Fn. 616.

<sup>722</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, Bd. 3, Teil 1, 2.4, 3, 4; MZXSQJ 11, S. 356–358; 359–373.

<sup>723</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 173.

der traditionell als gültig anerkannten, mit dem Begriff der direkten Schlüsse erfassten Umformungen dieser Sätze mit ihrer Interpretation im Rahmen eines Wahrheitswertesystems. Die Prinzipien der Qualität, also Bejahung und Verneinung, sowie das Prinzip der Distribution stellen seiner Auffassung nach genügend Information für die Bestimmung der Wahrheitswertverhältnisse universaler und partikulärer Aussagen bereit.

Bejahung und Verneinung bestimmen über die Qualität eines Satzes; Intension, Extension und das Prinzip der Distribution über seinen Umfang. Erstere besagen seine Qualität, letztere seine Quantität. Mithilfe der Differenz der Qualität und der Grösse der Quantität lässt sich über die Wahrheitsverhältnisse der Sätze entscheiden. Deshalb kann aus dem qualitativen Prinzip von Bejahung und Verneinung und dem quantitativen Prinzip von Intension und Extension ein Bestimmungskriterium für die Verhältnisse zwischen A, E, I und O gewonnen werden.<sup>724</sup>

Im Anschluss erläutert Mou Zongsan Russells Kritik am traditionellen Verständnis der universalen Aussage, an die seine eigenen Ausführungen zur Existenz kritisch anschliessen sollen. Um Mous Überlegungen folgen zu können, soll hier Russells Argumentation kurz referiert werden. In der Fassung des Textes von 1941 verweist Mou Zongsan explizit auf dessen Diskussion der propositionalen Funktion in *Introduction to Mathematical Philosophy*.<sup>725</sup>

## 4.2 Russell zu den universalen und partikulären Aussagen der klassischen Logik und zum Begriff der Existenz und die Folgen für die Interpretation des Urteilsquadrats

Russell hält in seiner *Introduction to Mathematical Philosophy*<sup>726</sup>, auf die sich Mou bezieht, zunächst fest, dass jene Satzformen, die in der traditionellen Logik als die einfachsten betrachtet worden sind, weit davon entfernt sind, einfach zu sein, und tatsächlich allesamt die Behauptung einiger oder sämtlicher Werte einer zusammengesetzten propositionalen Funktion behaupten. »alle S sind P« analysiert Russell, indem er S bestimmt als definiert durch eine propositionale Funktion  $\phi x$ , P als definiert durch eine propositionale Funktion  $\psi x$ . Wenn also der Subjektterm (S) »Menschen« lautet, so entspricht demzufolge  $\phi x$  »x ist menschlich«, wenn der Prädikatterm (P) »sterblich« ist, so entspricht  $\psi x$  »es gibt einen Zeitpunkt, zu dem x stirbt«. Deshalb entspricht Russell zufolge »alle S sind P«: » $\phi x$  impliziert  $\psi x$ « ist immer wahr«. Er betont nun, dass »alle S sind P« nicht nur für jene Terme gelte, welche tatsächlich S sind, sondern ebenso für solche, die nicht S sind. Denn wenn es ein x gibt, von dem unbekannt ist, ob es ein S ist, besagt die Aussage »alle S sind P« dennoch etwas über x, nämlich, dass wenn x ein S ist, x dann sterblich ist. Vorausgesetzt, es ist bekannt, was es heisst, ein S zu sein und ein P zu sein, ist es nicht notwendig, in der Lage zu sein aufzuzählen, welche Elemente S sind, um »alle S sind P« zu verstehen. Von Belang sind demnach in dieser Aussage nicht bloss die tatsächlichen Terme, welche S sind, sondern alle, in bezug auf welche die Annahme Sinn ergibt, sie seien S: dies sind sowohl die Terme, welche S sind, als auch jene, die nicht S sind.<sup>727</sup>

<sup>724</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 173: »肯定與否定是決定命題的性質, 內包、外延與周延原則是決定命題的範圍, 前者是命題的質, 後者是命題的量. 由質的不同與量的大小及可決定命題的真假關係. 於是 AEIO 的對待關係, 即可由肯定與否定的質的原則及內包外延的量的原則來作決定的表準.«

<sup>725</sup> Vgl. Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1919 (<sup>10</sup>1960). S. 161–167. Mou gibt als Nummer des Kapitels über die propositionalen Funktion 13 an; die hier zitierte Ausgabe von 1960 führt diesen Titel aber für Kap. 15. Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 443.

<sup>726</sup> Vgl. Fn. 725.

<sup>727</sup> Russell ergänzt hier, dass sie demnach sinnvoll ist in bezug auf das »Ganze eines angemessenen logischen Typus« (»the whole of an appropriate logical ›type‹«). Vgl. Russell, 1960, S. 162.

Was für Aussagen über »alle« richtig ist, gilt laut Russell auch für solche über »einige«. So bedeute etwa »es gibt Menschen«, dass »x ist menschlich« für *einige* Werte von x wahr ist. Hierbei sind *alle* Werte von x relevant, nicht nur jene, die in der Tat menschlich sind: »Jede Aussage über »alle« oder »einige« schliesst somit nicht bloss die Argumente mit ein, die eine bestimmte Funktion wahr machen, sondern alle, welche sie signifikant machen, d.h. alle, für welche sie überhaupt einen Wert hat, ob wahr oder falsch.«<sup>728</sup>

Auf dieser Grundlage schreitet nun Russell zur Analyse der Aussagetypen der traditionellen Logik (A, E, I, O). Er setzt S als jene Terme x, für welche  $\phi x$  wahr ist, P als jene, für die  $\psi x$  wahr ist. Demnach ergibt sich:

»Alle S sind P« ( $\text{»all S is P«} = A$ ) bedeutet » $\phi x$  impliziert  $\psi x$ « ist immer wahr.«

»Einige S sind P« ( $\text{»some S ist P«} = I$ ) bedeutet » $\phi x$  und  $\psi x$ « ist manchmal wahr.«

»Kein S ist P« ( $\text{»no S is P«} = E$ ) bedeutet » $\phi x$  impliziert nicht- $\psi x$ « ist immer wahr.«

»Einige S sind nicht P« ( $\text{»some S is not P«} = O$ ) bedeutet » $\phi x$  und nicht- $\psi x$ « ist manchmal wahr.«<sup>729</sup>

Russell betont, dass es hierbei nicht um die einzelnen propositionalen Funktionen  $\phi x$  und  $\psi x$  im allgemeinen, sondern um die Wahrheitsfunktionen von  $\phi x$  und  $\psi x$  für *dasselbe* Argument gehe. Deshalb sei von *einer* Funktion auszugehen, deren Werte von der Art » $\phi a$  impliziert  $\psi a$ « sind, nicht von zwei verschiedenen Funktionen  $\phi x$  und  $\psi x$ , da in letzterem Falle nicht sicherzustellen sei, dass x in beiden Funktionen denselben Wert hat. Aus Gründen der Sparsamkeit ersetzt Russell » $\phi x$  impliziert  $\psi x$ « ist immer wahr« durch » $\phi x$  impliziert stets  $\psi x$ «. Sätze dieser Form bezeichnet er als »Formalimplikationen«<sup>730</sup>.

Obige Definitionen von A, I, E und O zeigen Russell zufolge den Mangel an analytischer Schärfe in der traditionellen Syllogistik, welche Sätze wie »alle S sind P« gleichbehandelt wie »x ist P«, »alle Menschen sind sterblich« gleich wie »Sokrates ist sterblich«<sup>731</sup>. Während indessen ersteres von der Form » $\phi x$  impliziert stets  $\psi x$ « sei, entspreche letzteres bloss » $\psi x$ «.<sup>732</sup>

Diese Klärung und Definition der verschiedenen Aussagetypen der klassischen Logik führt Russell zunächst zur Feststellung, dass

it should also be observed that the traditional rules of conversion are faulty, if we adopt the view, which is the only technically tolerable one [Hervorhebung R.S.], that such propositions as »all S is P« do not involve the »existence« of S's.<sup>733</sup>

Russells Interpretation der universalen Aussage führt nämlich dazu, dass sowohl »alle S sind P« als auch »kein S ist P« *wahr* sind, selbst wenn  $\phi x$  stets *falsch* ist, was immer P sein mag.<sup>734</sup>

<sup>728</sup> Russell, 1960, S. 162.

<sup>729</sup> Russell, 1960, S. 162, bei Mou in *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 372.

<sup>730</sup> Russell, 1960, S. 163.

<sup>731</sup> In der Syllogistik werden singuläre Aussagen gleichbehandelt wie universale Aussagen. Vgl. Ralph M. Eaton, *General Logic*, New York: Charles Scribner's Sons, 1931, S. 205: »[...] singular propositions are classed for the purposes of the syllogism as universals, E and A, [...]«. Weiter: »Aristotle is emphatic on the point that an individual cannot be considered as an adjective of the subject [...] Mansel warns the learner in logic that singular propositions obey the same laws of conversion as universals; »Virgil is a poet« becomes »some poet is Virgil,« »Virgil is not Greek« becomes »No Greek is Virgil,« but he adds that where the predicate of the convertend is an individual, the converse must have an individual as its subject and so be a singular proposition, [...]. These irregularities merely point to the fact that a correct analysis of singular propositions cannot view them as analogous to universals.«

<sup>732</sup> Russell, 1960, S. 163.

<sup>733</sup> Russell, 1960, S. 163.

<sup>734</sup> Dies zeigt sich unmittelbar aus den Wahrheitswertverknüpfungen, welche die Implikation wahr machen: WW, FW, FF: Ist das Vorderglied falsch, so ist die Implikation immer wahr. Falsch kann sie nur sein, wenn das Vorderglied wahr ist, also: WF.

» $\phi x$  impliziert  $\psi x$ « bedeutet nämlich »nicht- $\phi x$  oder  $\psi x$ «, was stets wahr ist, wenn nicht- $\phi x$  immer wahr ist. Russell räumt ein, dass dieses Ergebnis dazu angetan ist, den Wunsch nach einer anderen Definition aufkommen zu lassen, verweist aber darauf, dass »etwas praktische Erfahrung bald zeigen wird, dass jede andere Definition ungeeignet wäre und die wichtigen Ideen verschleiern würde.«<sup>735</sup> Der als Alternative erwogene Satz » $\phi x$  impliziert stets  $\psi x$ , und  $\phi x$  ist manchmal wahr« nähme sich Russell zufolge als Definition für »alle S sind P« sehr umständlich aus, zumal er wesentlich zusammengesetzt sei, und da er keine sprachliche Formulierung mehr übriglasse für das viel häufigere » $\phi x$  impliziert stets  $\psi x$ «. <sup>736</sup> Russell führt also für die Übersetzung des umgangssprachlichen »alle S sind P« neben inhaltlichen auch sprachpragmatische Gründe ins Feld, die darauf abzielen, die technische Sprache des Kalküls einfach und transparent in die natürliche Sprache rückübertragen zu können. Dieser Entscheid Russells führt nun zum entscheidenden Argument, um das es Mou Zongsan in seinen Aufsätzen über die Existenz des Subjekts zu tun ist:

But, with our definitions, »all S is P« does not imply »some S is P,« since the first allows the non-existence of S and the second does not; thus conversion *per accidens*<sup>737</sup> becomes invalid, and some moods of the syllogism are fallacious, e.g. Darapti: »All M is S, all M is P, therefore some S is P,« which fails if there is no M.<sup>738</sup>

Russell schreibt im folgenden dem Begriff der »Existenz« mehrere Formen zu, hält aber zu seiner »Grundbedeutung« fest, »die grundlegende Form [sei] jene, die unmittelbar vom Begriff »manchmal wahr« abgeleitet ist,« und fährt fort:

We say that an argument a »satisfies« a function  $\phi x$  if  $\phi a$  is true; [...] Now if  $\phi x$  is sometimes true, we may say there are x's for which it is true, or we may say »arguments satisfying  $\phi x$  exist.« This is the fundamental meaning of the word »existence«. Other meanings are either derived from this, or embody mere confusion of thought.<sup>739</sup>

Obwohl es korrekt ist zu sagen, »Menschen existieren«, ist es nicht richtig oder vielmehr unsinnig, einem bestimmten Einzelding x, das zufälligerweise ein Mensch ist, Existenz zuzuschreiben. Denn allgemein bedeutet Russell zufolge »Terme, welche  $\phi x$  genügen, existieren« nichts anderes als » $\phi x$  ist manchmal wahr«. Doch »a existiert« ist dann, wenn a ein Term ist, welcher dem  $\phi x$  genügt, blosser Schall oder leere Form ohne jede Bedeutung.<sup>740</sup>

Mou Zongsan beginnt seinen Aufsatz »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« von 1936 mit der Feststellung, dass sich diese Interpretation Russells der Aussagentypen der klassischen Logik weitgehend durchgesetzt habe. Er verweist

<sup>735</sup> »... but a little practical experience soon shows that any different definitions would be inconvenient and would conceal the important ideas.« Russell, 1960, S. 164.

<sup>736</sup> Diese Interpretation der universalen Aussage findet sich etwa bei Eaton: »Usually the subject term alone is assumed to have instances. »All pure pleasures are perfect satisfactions« then tacitly affirms that »Something is a pure pleasure« and this implies that »Something is a perfect satisfaction.« The use of the declarative verb »is« instead of the conditional »would be« indicates the presence of this affirmation that there are instances of the subject.« Eaton, 1931, S. 213.

<sup>737</sup> Die Konversion von A zu I, von »alle S sind P« zu »einige P sind S«, heisst laut Mansel Konversion *per accidens*, da es keine Konversion des Universalen aus sich selbst, *per se*, ist, sondern weil dieses das Partikuläre einschliesst. Laut Boethius ist der Satz »einige B sind A« primär Konvers von »einige A sind B«, sekundär von »alle A sind B«. Vgl. Eaton, 1931, S. 204.

<sup>738</sup> Russell, 1960, S. 164.

<sup>739</sup> Russell, 1960, S. 164.

<sup>740</sup> Russell, 1960, S. 165. Diese Ausführungen illustriert Russell anhand des »Pseudo-Syllogismus« »Menschen existieren, Sokrates ist ein Mensch, also existiert Sokrates«, in dem von der Existenz einer Klasse, also dem Umstand, dass die Funktion »x ist ein Mensch« manchmal wahr ist, auf die Existenz eines Individuums (Sokrates ist kein Klassenbegriff, sondern ein Eigenname) geschlossen wird.

exemplarisch auf Ralph Eaton, der in *General Logic*<sup>741</sup> ein entsprechend revidiertes Urteilsquadrat (square of opposition) vorstellt.

Eaton hält fest, dass die Möglichkeit, universale Aussagen hypothetisch zu verstehen, eine Überarbeitung der Lehre der Gegensätze erfordert. Versteht man universale Aussagen auf diese Weise, lässt man nämlich Subjekte zu, die sich auf Nullklassen beziehen. Das klassische Urteilsquadrat und die darin dargestellten Verhältnisse zwischen den verschiedenen Ecken (entsprechend den vier Satztypen A, E, I, O), welche die unterschiedlichen Gegensatzformen symbolisieren, fusst auf der Annahme, dass die Subjektklasse in allen vier Aussagentypen A, E, I und O Elemente umfasst und nicht leer ist. Da nun I und O gemäss Russells Analyse Konjunktionen darstellen der Art »für einige x, x ist S und x ist P«, implizieren sie, dass es S gibt (also: dass es x gibt, für die  $S(x)$  wahr ist). A und E müssen hingegen um die Annahme, dass es S gibt<sup>742</sup>, erweitert werden, um zu erwirken, dass die Subjektklasse nicht leer ist. Ohne diese Annahme verschwinden alle Gegensatzverhältnisse zwischen A, E, I und O mit Ausnahme der Widerspruchrelation zwischen A und O sowie E und I. Kontrarität (zwischen A und E), Subkontrarität (zwischen I und O), sowie Subalternität (zwischen A und I bzw. E und O) entfallen.<sup>743</sup> Demgegenüber sind A und O sowie E und I Widerspruchspaare: Dies kann durch eine einfache Umformung gezeigt werden: Formuliert man nämlich A um in sein Äquivalent »es ist falsch für jedes, dass es S ist und nicht-P« ( $\sim(S.\sim P) = \sim S \vee P = S \supset P$ ), so steht es in Widerspruch zu O »es ist wahr für etwas, dass es S ist und nicht-P« ( $S.\sim P$ ). Analog für E: »Es ist falsch für jedes, dass es S ist und P« ( $\sim(S.P) = \sim S \vee \sim P = S \supset \sim P$ ) gegenüber I »es ist wahr für etwas, dass es S ist und P« ( $S.P$ ).<sup>744</sup>

### 4.3 Mou Zongsan zum Status der »Existenz« in der Logik

Mou Zongsans Ausführungen zum Verhältnis der Sätze A, E, I und O der klassischen Logik stellen den Versuch dar, eine Interpretation vorzulegen, welche die Neuerungen in der formalen Logik seiner Zeit berücksichtigt und, wie diese, unsinnige Umformungen dieser Sätze ausschliesst, ohne aber die Frage der *tatsächlichen* Existenz von Elementen der verschiedenen Terme zu berühren. Die oben diskutierte Bestimmung der Relationen von A, E, I und O unter ausschliesslicher Berücksichtigung der Kategorien der Quantität (universal vs. partikulär) und der Qualität (wahr vs. falsch) sowie seine im folgenden dargestellten Ausführungen zum Status der Existenz in der Logik dienen Mou dazu, die Frage der Quantifizierung von Elementen unabhängig von jedweden Vorannahmen über das faktische Vorkommen oder Nichtvorkommen von Fällen ansprechen zu können. Er will an der Interpretation festhalten, dass das Verhältnis der universalen Aussagen zu den partikulären Aussagen eines ist, das *intrinsisch* mit dem Begriff der Quantität verknüpft ist, und das an sich nicht mit der Frage einer wie auch immer definierten Existenz zusammenhängt.<sup>745</sup> M.a.W.

<sup>741</sup> Eaton, 1931, S. 223–225.

<sup>742</sup> Vgl. dazu oben S. 247 sowie Fn. 737.

<sup>743</sup> Eaton, 1931, S. 223.

<sup>744</sup> »However, A' [hypothetically interpreted positive universal, R.S.] and O, E' [hypothetically interpreted negative universal, R.S.] and I are pairs of contradictories: both cannot be true or both false. This can easily be seen by translating the hypothetical universals into the following forms, which are equivalent to them: A', »It is false of everything that it is S and | not-P,« which plainly contradicts O, »It is true of something that it is S and not-P;« E', »It is false of everything that it is S and P,« which contradicts I, »It is true of something that it is S and P.« Eaton, 1931, S. 224f.

<sup>745</sup> Dies erfordert eine Anpassung des Wahrheitsbegriffs, die Mou vornimmt, indem er Wahrheit rein operational oder formal zu erfassen versucht. Vereinfacht gesagt steht Mou zufolge der Wert »wahr« im *logischen* Sinne für die Bestätigung einer Kombination willkürlich gesetzter Gegenstände (als »Vergegenständlichung eines Junktors«). Er versucht ihn also unabhängig von der epistemologischen Hypothese zu formalisieren, dass es ein x gibt, für das ein Begriff (eine Funktion  $\phi x$ ) manchmal wahr ist; anders gesagt: Wahrheit soll ein Wert sein, der definiert ist durch die grundlegendste Verknüpfungsfunktion einer Syntax, und der nicht auf die

die Verhältnisse von allgemeinen und partikulären Sätzen sind als Relationen der Klassen der Elemente von Subjekt- und Prädikatterm zu verstehen, die vom Inklusions- bzw. Exklusionsverhältnis der Extensionen der entsprechenden Begriffe handeln.

Mou Zongsans Text »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« (1936, 1941)<sup>746</sup> ist in zweifacher Hinsicht von besonderem Interesse: Erstens stellt Mou darin explizite Bezüge zu Texten der chinesischen Tradition her, zeigt aber zugleich sehr deutlich, dass es ihm dabei nicht auf eine möglichst vollständige Erschließung oder getreue Wiedergabe dieser Werke ankommt, sondern dass er sie liest im Hinblick darauf, ob sie für seine Fragestellung im Rahmen eines Problemkomplexes, der in einer aktuellen philosophischen Debatte verortet ist, zu neuen Perspektiven anzuregen vermögen. Zweitens liegt der Text in zwei Fassungen vor, die im Abstand eines halben Jahrzehnts verfasst worden sind, wobei sich eine klare Entwicklung zeigt: Der zunächst assoziativ vermittelte und vielfach offengelassene Bezug zu den referierten vormodernen Texten, die oftmals blosse Denkanstöße geben, tritt zurück, während die Argumentation im allgemeinen knapper und technischer wird.

Während die erste Fassung von 1936 sich auf einen Abriss der oben angeführten Gedanken Russells und Eatons beschränkt, ergänzt Mou seine Darstellungen in der 1941er Fassung, die er im allgemeinen kürzer fasst, um eigene Erläuterungen. Russells Behauptung, dass von universalen Aussagen nicht auf partikuläre geschlossen werden könne, leuchtet Mou zufolge sofort ein, wenn man die »nominalistische« Ansicht teile, dass universale Aussagen auf Allgemeinbegriffe oder generische Begriffe zu beziehen seien, während partikuläre Aussagen etwas über konkrete Fälle aussagen. Damit setzen nämlich partikuläre Aussagen, sollen sie wahr sein, die Existenz jener konkreten Fälle voraus. Mou Zongsan wirft nun Russell vor, eine Unterscheidung nicht berücksichtigt zu haben, die sich bereits bei Aristoteles finde<sup>747</sup>: Russell unterlässt es demzufolge, zwischen einem Allgemeinbegriff<sup>748</sup> oder Universale (*gòngxiāng* 共相) einerseits und einer Aussage allgemeinen oder universalen Charakters (*quánchèng* 全稱) andererseits zu unterscheiden. Diese Differenz sei in *De interpretatione* durch unterschiedliche Formulierungen erfasst: das nominalisierte *tò kathólou* stehe dort für den Allgemeinbegriff, das adverbiale (*apophainesthai*) *kathólou* für den universalen Charakters der Aussage.<sup>749</sup> Mou Zongsan fährt hier mit folgenden Worten fort, die sich an Aristoteles anlehnen, die ich aber nicht zu identifizieren vermochte:<sup>750</sup>

Eine universale Aussage verweist auf sämtliche Teile, die diesem Universale zugeordnet sind. Daher sind eine universale Aussage und ein Universale nicht dasselbe. Während ein Universale allgemein (*púbàn de* 普遍的) und abstrakt ist, einen generischen Begriff bildet, verweist eine

---

Übereinstimmung einer Proposition mit einem Sachverhalt zurückverweist. Vgl. hierzu die Ausführungen unten S. 276ff.

<sup>746</sup> Vgl. Fn. 615, 616.

<sup>747</sup> Es ist zu betonen, dass Mou Zongsan die griechischen Texte nicht im Original las. Seine chinesischen Übersetzungen lassen vermuten, dass er mit Edghills englischer Übersetzung von 1928 arbeitete, wo die Differenz zwischen dem nominalisierten *tò kathólou* und dem adverbialen *kathólou* erfasst ist in den Formulierungen »(the) universal« vs. »of universal character«. Letzteres findet sich in *Die Norm der Logik* als Glosse für *quánchèng* 全稱. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 69.

<sup>748</sup> Diesen Ausdruck wählt Hans Günter Zekl. Aristoteles, *Organon*, Bd. 2. Kategorien/Hermeneutik, (übers. Hans Günter Zekl) Hamburg: Meiner, 1998, S. 105.

<sup>749</sup> Aristoteles, *De int.* 17a37–17b12.

<sup>750</sup> Mou Zongsan beschäftigt sich in der *Norm der Logik* ausführlicher mit Aristoteles: Das 6. Kapitel von Bd. 1 lautet »Die verschiedenen Zugänge zu Aristoteles' Logik«, MZSXSQJ 11, S. 57–76. Die hier angeführten Zitate sind in der Regel eindeutig identifizierbar, weshalb es sich in MZSXSQJ 11, S. 443f. um eine relativ freie Paraphrase Mous handeln könnte.

universale Aussage auf die Individuen oder Teile unter diesem Universale. Das Universale ist abstrakt, jene Teile hingegen konkret.<sup>751</sup>

Und weiter:

Aristoteles' <Aussage> ist sehr klar, bleibt aber von seinen Nachfolgern <heutzutage> mehrheitlich unbeachtet. Im Ergebnis anerkennen sie grösstenteils die Analyse Russells. Doch sie unterscheiden erstens nicht zwischen universaler Aussage und universalem Gegenstand und nehmen zweitens universalen Gegenstand und universale Klasse zusammen und machen daraus eine Nullklasse (\*null class). Dies ist falsch.<sup>752</sup>

Dass Mou Zongsan hier Aristoteles selbst als Zeugen seiner Position anführt, ist wohl vor allem programmatisch zu verstehen, geht es ihm doch darum, die Gültigkeit der direkten Schlüsse zwischen universalen und partikulären Aussagen zu bewahren, wie sie im Urteilsquadrat der traditionellen Logik ihren Ausdruck finden. Allerdings erweisen sich auch viele Aspekte seiner eigenen Interpretation des Verhältnisses von allgemeiner und partikulärer Aussage als unvereinbar mit Aristoteles' Auffassung. Mou gibt freilich eine solche Kompatibilität auch niemals als Ziel seiner Arbeit aus.

#### 4.4 Jin Shengtān und Chan, literarische Fiktion und Kōan: Buddhistische Inspirationen zu Mou Zongsans Begriff der logischen Existenz

##### 4.4.1 Die Anregung: Ein Kōan und ein Gedicht zum »Bewusstsein der Anderen«

In beiden Fassungen seines Aufsatzes leitet Mou Zongsan von dieser eher knappen Darstellung des Problems über zu seiner eigenen Beurteilung des Status der Existenz des Subjekts für das Verhältnis universalen und partikulärer Aussagen. Er gesteht zunächst ein, lange Zeit keine eigene Position entwickelt zu haben, die er den Überlegungen Russells, Eatons und Jin Yuelins hätte entgegensetzen können. Auf den entscheidenden Gedanken sei er während der Lektüre von *Tausend Fälle von heiligen Menschen*<sup>753</sup> des bekannten Literaturkritikers Jin Shengtān (1608–1661)<sup>754</sup> eher zufällig gekommen. Mou Zongsan bezieht sich dabei auf die buddhistische Vorstellung der Einsicht in die »Bewusstseine der

<sup>751</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 444: »全稱是指附屬在該共相下所有的分子而言。故全稱與共相不同。共相雖是普遍的、抽象的、為一類名；但全稱則是指該共相下的個體或分子而言。共相是抽象的，這些分子是具體的。«

<sup>752</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 444: »亞氏此說甚清楚。後人多不察。結果，大都承認了羅素的見解。可是他們第一沒有把全稱與共相分開，第二又把共相與全稱混在一起當作空類（null class）。這是一種錯誤。«

<sup>753</sup> »Shengren qian an« 聖人千案, 1649 verfasst. Vgl. Wu Zhenglan 吳正嵐, *Jin Shengtān pingzhuan* 金聖嘆評傳, Nanjing: Nanjing daxue, 2006, S. 100.

<sup>754</sup> Jin Renrui 金人瑞 (?1608/10–1661) (Grossjährigkeitsname Shengtān 聖嘆), auch Jin Cai 金采 oder Jin Kui 金喟. Verfasser umfangreicher Kommentare zur umgangssprachlichen Literatur sowie von Abhandlungen zu Buddhismus und *Yijing*-Kommentaren. Literaturkritiker und herausragende Figur der traditionellen chinesischen Fiktionskritik. (Vgl. Hummel, Arthur W. (Hrsg.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, vol. 1, Washington: US Government Printing Office, 1943, S. 164; Wang, John C.Y., *Chin Sheng-t'an: His Life and Literary Criticism*, in: Wang Jingyu (übers. und hrsg. Tan Beifang 談蓓芳), *Jin Shengtān de shengping ji qi wenxue piping*, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2003, S. 201f.; Rolston, David L., *Traditional Chinese Fiction and Fiction Commentary*, Stanford: Stanford University Press, 1997 [Rolston 1997], S. 25.) Jin Shengtān wurde in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts von Hu Shi (1891–1962) vorgeworfen, die umgangssprachliche Literatur neokonfuzianisch verbrämt zu haben. Auch sein Lebenswandel stiess verbreitet auf Ablehnung, etwa bei Lin Yutang (1895–1976) oder Zhou Zuoren (1885–1967), allerdings gegen die Fürsprache eines Lu Xun. Jins Ruf als Lakai und Sklave in der Volksrepublik stand einer vertieften Auseinandersetzung im Wege. Hierzu vgl. Rolston 1996, S. 49f. Mou Zongsan bringt also einer Person, welcher von einigen Verfechtern des virulenten Antitraditionalismus seiner Zeit schroffe Ablehnung entgegenschlägt, höchste Wertschätzung entgegen.



Anderen« (*tāxīn tōng* 他心通)<sup>755</sup>, welche er als hilfreich für das Verständnis der Bedeutung der Existenz in der Logik bezeichnet<sup>756</sup>. Er führt aus:

Spricht man vom »Bewusstsein der Anderen«, so macht man das Ich zum Zentrum, wobei es stets Gründe dafür geben mag, die Existenz eines externen »Anderen« anzuerkennen, auch wenn wir nicht zu erkennen brauchen, was es ist, so dass es folglich auch nicht etwas sein muss, das wir mit eigenen Augen sehen und dessen Beschaffenheit wir durch die eigene Hand ertasten.<sup>757</sup>

Die entscheidende Eigenschaft dieser spezifischen Auffassung von Existenz, wie sie im Zusammenhang mit der Gewahrung der »Bewusstseine der Anderen« angesprochen wird, liegt darin, dass sie eine blosser Annahme ist, die nicht weiter begründete Unterstellung eines Daseienden. Da lediglich das Gegenwärtige in seiner Unmittelbarkeit zählt, rücken allfällige Fragen über den Status desselben, etwa, wie es vermittelt oder worin es begründet ist, usw. in den Hintergrund. Mou Zongsan bezieht sich im weiteren auf die Gedanken Jin Shengtans, die jener bei der Interpretation folgender Worte entwickelt, welche einen Ausspruch aus einem Kōan von Fengxue Yanzhao 風穴延沼 (896–973)<sup>758</sup> paraphrasieren.<sup>759</sup>

<sup>755</sup> Skrt. *paracittajñāna*. Der Ausdruck bedeutet die Fähigkeit, sich der Gedanken anderer Bewusstseine gewahr zu werden. Es ist die fünfte von insgesamt sechs übersinnlichen Vermögen, welche Śākyamuni Gautama in der Nacht erlangt haben soll, bevor er zum Buddha wurde. Sie werden auch Bodhisattvas sowie Arhats im Vierten Grad der Versenkung (*dhyāna*) zugesprochen. Eitel, Ernest J. *Hand-Book of Chinese Buddhism being a Sanskrit-Chinese Dictionary*, Nachdruck: San Francisco: Chinese Materials Center, 1976, S. 3a. Eitel glossiert mit »intuitive knowledge of the mind of all others« (Ebd. S. 115b–116a; vgl. a. Soothill & Hodous, 1937, S. 165b). Diese Fähigkeiten werden unter dem Sanskritterm *abhijñā* zusammengefasst, als *zhìzhèngtōng* 智證通 ins Chinesische übertragen. (Vgl. Soothill & Hodous, 1937, S. 138; Eitel, 1976, S. 3). Ausser der *paracittajñāna* umfassen sie (1) göttliches Auge (*divyacakṣus* • *tiānyǎn zhìzhèng tōng* 天眼智證通), (2) göttliches Ohr (*divyaśrotra*, *tiān'ěr tōng* 天耳通), (4) die konzentrierte Erinnerung an alle vormaligen Existenzen seiner selbst und anderer (*pūrvanivāsānusmr* • *ti-jñāna*, *sùmìng tōng* 宿命通), (5) die Fähigkeit, sich willentlich an einem beliebigen Ort zu vergegenwärtigen und beliebiges zu tun (*r • ddhi-sāks* • *ātkrīyā*, *shénzú tōng* 神足通) (Soothill & Hodous, 1937, S. 123) und (6) die Einsicht in das Versiegen aller Verunreinigung (*āsravaks* • *aya-jñāna*, *lòujìn tōng* 漏盡通; *lòujìn* <*zhèngmíng*> *tōng* 漏盡<證明>通). Vgl. Soothill & Hodous, 1937, S. 138; 146; 165b; 335, 425.

<sup>756</sup> In der Fassung von 1936 hält Mou Zongsan fest, dass »die vier Arten der durchdringenden Einsicht (*abhijñā*) [...] uns mit Ausnahme der himmlischen Seh- und Hörvermögen für eine Erklärung des Wesens der Tautologie dienlich sein [können]. Die Einsicht in das »Bewusstsein der Anderen« betrifft genau die Bedeutung der Existenz des Subjekts in der Logik.« (»除去天眼、天耳兩通外，其餘四通皆可有助於套套邏輯本性之說明。「他心」一通恰合於邏輯中主詞存在之意義.«, »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 179). Während er zum zweiten Punkt einige Ausführungen folgen lässt, bleibt ungeklärt, inwiefern die *abhijñās* bei einer Illustration des Begriffes der Tautologie dienlich sein sollen.

<sup>757</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, S. 179: »所謂「他心」即以我為中心而外的「他」，總可有理由承認它的存在，雖然我們不必知其為何，也不必親眼所見、親手所屬其為何.«

<sup>758</sup> Der vierte Nachfolger des Chan-Meisters Linji Yixuan 臨濟義玄 (?–866), auf den sich die Rinzai-Schule zurückführt.

<sup>759</sup> Ein Mönch stellt Fengxue Yanzhao eine Frage über die Vermittelbarkeit der Lehre des Buddha: Versucht man, sie in Sprache zu fassen, so wird man ihr nicht gerecht und verfehlt sie; sie lässt sich nicht darstellen. Schweigt man aber konsequent, so unterbricht man nicht nur die Kontinuität ihrer Überlieferung, sondern bewirkt, dass das Schweigen ebenfalls als signifikanter Akt betrachtet wird, so dass wiederum Verirrungen entstehen, indem sich ein jeder dieses Schweigen selber auslegt, etwa i.S. eines *qui tacet adnuit*. Beide Verfahren führen somit zu einem Bewusstsein der Unterscheidung: Der Schweigende bedient sich des unterscheidenden Denkens, insofern er sich von der Sprache fernhalten will (*lí* 離), der Sprechende, indem er sich in ihr auszudrücken sucht (*wēi* 微). Auf die Schilderung dieses Dilemmas hin spricht Fengxue Yanzhao folgende Worte (Jin Shengtans Formulierung unterscheidet sich von der hier angeführten Fassung aus dem *Wumenguan* (Kompilation von Wumen Huikai 無門慧開 (1183–1260), Taishō Tripiṭaka, Bd. T48, Nr. 2005, S. 296; Fall 24)):

Jahr für Jahr, südlich des Yangzi, Morgendämmerung im März /  
Im Ruf des Fasans der Duft von hundert Blüten<sup>760</sup>

Jin Shengtans Auseinandersetzung mit diesen Zeilen wendet sich dem Verhältnis der Überprüfbarkeit oder Wahrheit dieses Ausspruches zu seiner Verstehbarkeit zu. Er führt aus:

Von welchem der hundert, tausenden, ja zehntausenden von möglichen Jahren ist hier die Rede? Das Gebiet südlich des Yangzi umfasst tausende von Quadratmeilen. Und nun sollen wir sagen, um welches Gebiet, um welchen Kreis es sich handelt? Um welchen Tag im März geht es? Um welche Morgenstunde? Um welchen Fasan? Um welchen Baum, welche Blüten? Den Duft welcher Blüten? Vernommen von wem? Und woher willst du <, der du das Gedicht hörst,> es wissen? Wenn wir nur eine dieser Fragen unbeantwortet lassen, kommen wir unmittelbar dahin, dass es <= dieses Gedicht> mit keinem seiner Worte mehr trifft und die Wahrheit wegfällt, die sich daraus gewinnen liesse. Dennoch können wir aber nicht sagen, es gebe auf der Welt keinen Lauf der Jahre, die Gegend südlich des Yangzi bestehe auch nur in einem dieser Jahre nicht, es gebe dort im Süden des Yangzi keinen März, und im März nicht jeden Tag eine Morgendämmerung, es erklinge nicht Morgen für Morgen der Gesang des Fasans, es stehe nicht in jedem Weiler ein Baum, es trage nicht jeder Baum eine Blüte, oder es verströme nicht jede Blüte ihren Duft.<sup>761</sup>

---

鷓鴣啼處百花香。 zhègū tí chù bǎi huā xiāng.

Südlich des Yangzi im dritten Mond, oft denk' ich daran,  
rief im Duft von hundert Blüten ein Fasan.

Mit der Kraft der anschaulichen Greifbarkeit der Eindrücke, die es wachruft, verbindet das kurze Gedicht eine Darstellung auf engstem Raum der zentralen Begriffe der Nur-Bewusstseinslehre (*wéishí* 唯識, *vijñaptimātrata*). Sie gruppieren sich um das zentrale Wort *chù* 處, »Ort«, hier Prädikat des Komplementsatzes, also ein Verb mit der Bedeutung »einnehmen, verortet sein in«. Es ist zugleich ein *terminus technicus* für Skrt. *āyatana*, die Eingänge oder Orte der Sinneswahrnehmungen (Soothill & Hodous, 1937, S. 291). Dazu gehören sowohl die sechs Wahrnehmungsorgane (*gēn* 根, *indriya*) als auch die sechs Gegenstände der Wahrnehmung (*jìng* 境, *ālambana*): In ihnen treten die sechs Typen unterscheidenden Erkennens (*shí* 識, *vijñāna*) ins Bewusstsein. In der Klangwahrnehmung des Vogelgesangs (*chù*) sind Ohr (*gēn*) und Klang (*shēng* 聲 *śabda*, der zweite der sechs *jìng*) vereint und als »Fasanenruf« zur Unterscheidung gebracht (*shí*). Im Duft der Blüten sind Nase und Geruch verbunden zu einer bestimmten Riechwahrnehmung. Die Verschriftung des Wortes *yì* 憶, wörtlich als »sich erinnern« zu übersetzen, verweist auf zwei weitere Begriffe: *yì* 意 ist der Übersetzungsterminus für Skrt. *mano-vijñāna* in *yìshí* 意識. Dieser sechste Typus unterscheidenden Erkennens (von Gedanken), lässt sich ausgehend von den ihm zugeschriebenen Funktionen näherungsweise als Verstand bezeichnen (Soothill & Hodous, 1937, S. 400). Im Klassifikator ↑ (= *xīn* 心) des Zeichens spiegelt sich schliesslich der Begriff des *ālayavijñāna*, der sich bisweilen als *xīnshí* 心識 übersetzt findet. Es handelt sich um das sog. Speicherbewusstsein (Grunderkennen, engl. »store-consciousness«), das in der *vijñaptimātrata* angesetzt wird als das Ununterschiedene, aus dessen Grund alle bewussten Unterscheidungen aufkeimen. Hiermit markiert es deren äusserste Grenze, durch die zugleich die Einheit des Bewusstseinshorizonts bestimmt ist. Die *ālayavijñāna* bildet somit den Schlussstein des Denkgebäudes. Der Bruch, den die vermeintliche Belanglosigkeit des von Fengxue Yanzhao evozierten Bildes einer simplen Erinnerung in bezug auf die Frage des Mönches hervorruft, betrifft somit bloss den sprachpragmatischen Kontext. In ihrer lakonischen Kürze stellt die Reminiszenz aber nicht nur eine Skizze des ausladenden Gedankengebäudes der Nur-Bewusstseinslehre *en miniature* dar: In der Reflexion auf den Satz und der Rekonstruktion der Bezüge zur Lehre vollzieht sich die dynamische Einheit allen Bewusstseins: Reflexion und Praxis fallen ineins.

<sup>760</sup> 歲歲江南三月暮 / 鷓鴣聲裏百花香, Suì suì Jiāng nán sānyuè mù / zhègū shēng lǐ bǎi huā xiāng. Vgl. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, S. 179; *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 446.

<sup>761</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 179; *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 446: »試問這詩，遙遙百千萬劫，此是說那一歲？江南茫茫，幅員千里，今欲說那一縣之那一封？三月是那一日？暮是那一刻？那一隻鷓鴣？那一樹什麼花？那一朵香？那個人聞？汝又從何知之？只消一問，值得無言可對，無理可伸。雖然，不可謂天下無歲歲，歲歲無江南，歲歲江南無三月，三月無日日之暮，暮暮無鷓鴣聲，村村無樹，樹樹無花，花花不香也。«

In einer ersten Zusammenfassung führt Mou an, dass die Worte des Gedichtes keinen Aufschluss darüber geben, von *welchen* bestimmten Entitäten es handelt, ohne dass dies aber bedeutete, dass hier gar nicht von Einzeldingen die Rede wäre. Diese einzelnen Dinge<sup>762</sup> sind aber nicht gegeben<sup>763</sup> durch irgendein faktisches Ereignis, auf das Bezug genommen würde, sondern sie entspringen der Einsicht in das »Bewusstsein der Anderen«. Das Gedicht evoziert Vorstellungen gewisser Einzeldinge, ohne dass es dabei auf bestimmte wirkliche Dinge referierte.<sup>764</sup> Seine Worte verweisen daher tatsächlich nicht auf eine wirkliche Gegebenheit, durch welche ihre Bedeutung festgelegt würde, und durch die sich ihre Aussage verifizieren liesse. Vielmehr baut der Autor auf seine eigene Vorstellungskraft, die ihm ermöglicht, sich Dinge vor seinem geistigen Auge als einzelne vorzustellen, und die gleichzeitige Gewissheit, dass das Bewusstsein des Adressaten, des *Anderen*, analog zu dem seinigen verfasst ist, so dass auch dieser sich beim Hören der Worte die entsprechenden Dinge vorzustellen in der Lage ist. Dies ist wohl jener Gehalt, der vom Begriff des »Bewusstseins des Anderen« bleibt, wenn er, wie von Mou gefordert, von seinem Bezug zur religiösen Praxis losgelöst und »rationalisiert« wird<sup>765</sup>.

Jin Shengtans Text fährt nach den Bemerkungen zum Kōan Fengxue Yanzhaos fort, indem der Autor ein eigenes Gedicht anführt, dessen literarischen Wert er gegen inhaltlich motivierte Einwände seines Sohnes in Schutz nimmt. Da das Gedicht in der Folge steter Rückbezugspunkt der anschliessenden Argumentation Mou Zongsans wird, sei es hier ebenfalls angeführt:

Jadeflötenklang – wer hier, und wo, wohl spielen mag,  
vom Abend bis zur Mitternacht, wo auch zum dritten Schlag,  
in weiter Steppe nicht verstummt sein Klagen,  
bis die Lager in der Stille sich verliern im Tagen.<sup>766</sup>

Die Kritik am Gedicht betrifft die Wahl des Wortes »Jade«. Jin Shengtans Sohn hält eine Bestimmung der Flöte durch dieses Attribut angesichts des Umstandes für unangebracht, dass weder der Ort noch die Person des Flötenspielers bekannt sind: Woher sollte der Autor also

<sup>762</sup> Mou verwendet den Terminus *fǎ* 法. Das chinesische *fǎ* ist aufgrund seiner Vieldeutigkeit schwer zu übersetzen, steht aber hier angesichts des buddhistischen Kontextes mit Sicherheit für Skrt. *dharmā*, »Gegebenheit«. Die Verwendung dieses Wortes im Sinne von »Einzelding« ist sicherlich intendiert, erlaubt sie doch die Vermeidung des Ausdrucks *wù* 物, »Ding«, der wegen der Möglichkeit einer Verwendung i.S. von »materielles Ding« hier der Gefahr falscher Assoziationen Vorschub leistete. Mou ist es ja gerade darum zu tun, auf die Unabhängigkeit dieser Elemente als »einzelner« vom faktischen Sein zu verweisen. Xiong Shili, auf den sich Mou Zongsan häufig bezieht, verwendet *fǎ* bisweilen austauschbar mit *wù*, sofern bei letzterem der Aspekt der Individuier- und Zählbarkeit hervorgehoben wird, und eine »Ontologisierung« ausbleibt.

<sup>763</sup> Mou verwendet den chinesischen Ausdruck *shī* 施, was ein Übersetzungsterminus für Sanskrit *dāna*, eig. »Almosen« ist (Soothill & Hodous, 1937, S. 303). Die Kraft (*lì* 力), welche die Elemente hier als einzelne *gibt*, ist also nicht eine als Faktizität zu verstehende Wirklichkeit.

<sup>764</sup> Im folgenden wird Mou Zongsans Reflexion über die Ausführungen zum Kōan Fengxue Yanzhaos im Text Jin Shengtans skizziert. Es versteht sich von selbst, dass diese nicht auf eine Interpretation des Kōans als solchem abzielt, sondern Jins Ausführungen im Rahmen einer spezifischen Fragestellung als Denkanstoss nimmt. Für das Verständnis des Kōans scheint, wie in Fn. 759 angedeutet, die Reflexion über den »Wirklichkeitsbezug« der Worte durchaus eine grosse Rolle zu spielen.

<sup>765</sup> Vgl. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 190.

<sup>766</sup> Wörtl. »Der Klang von wessen Jadeflöte und wo? / Von der Abenddämmerung bis zur sechsten Stunde / Im Sand, zur Mitte der Nacht, Weinen ohne Ende / Bevor der Himmel sich erhellt, verliert sich <der Klang der> Lager.«

<i>Hé chù shéi rén yù dí shēng</i>	何處誰人玉笛聲,
<i>huánghūn chuīqǐ ché sān gēng</i>	黃昏吹起徹三更,
<i>shāchǎng bàn yè wúqióng lèi</i>	沙場半夜無窮淚,
<i>wèi dào tiānmíng biàn sàn yíng.</i>	未到天明便散營.

wissen, aus welchem Material die Flöte ist, wenn er doch, wie die Verwendung der Fragepronomina ausweist, nicht allwissend ist. Das Problem ist ein epistemologisches: Wie ist es möglich zu wissen, was für eine Flöte hier erklingt, wenn man zugleich weder um den Flötenspieler noch dessen Verbleib weiss.

Die Antwort Jin Shengtans geht zunächst auf diesen Einwand ein und nimmt Bezug auf die Frage der Gültigkeit der Inferenz aus dem Hörerleben – dem beschriebenen Klingen des Flötenspiels – als »einziger Wirklichkeit«<sup>767</sup> auf die Existenz eines »Spielers« sowie eines »Ortes«, an dem dieser sich befindet. Wenn es niemanden gäbe, der irgendwo auf einer Flöte spielte, so würde sich sicherlich auch kein Klang erheben. Aus der gegenwärtigen Gegebenheit des Flötensklangs kann also auf die darin eingeschlossenen Gegebenheiten eines bestimmten Ortes und eines bestimmten Flötenspielers geschlossen werden. Jin Shengtans Argumentation scheint hier Bezug zu nehmen auf die buddhistische Lehre des gültigen Schliessens (*yīnmíng* 因明, *hetuvidyā*) und bettet sie ein in den Kontext der chinesischen Nur-Bewusstseinslehre (*wéishí* 唯識, *vijñaptimātrata*). Diese Auffassung geht davon aus, dass sich komplexe, mittelbare Gegebenheiten (*jiǎfǎ* 假法) auf einfache, unmittelbar gewahrte Wahrnehmungsgehalte (*shíjìng* 實境) zurückführen lassen. In diesem Zusammenhang stellt sich dann die Frage, inwiefern unvermittelte Wahrnehmungen – wie etwa das angesprochene Klangerlebnis – einen Rückschluss auf mittelbare Gegebenheiten – wie die Flöte, ihr Material, die Person, die sie spielt, und den Ort, an dem sie erklingt – zulassen. Da es bloss die Gegenwart des Flötensklangs ist, welcher um das Dasein eines Flötenspielers wissen lässt, was geschieht dann, wenn der Klang verweht? Dies lässt uns, so Jin Shengtan, in der Regel nicht daran zweifeln, dass sowohl der Mensch weiter existiert, der die Flöte gespielt hatte, als auch der Ort fortbesteht, an dem er sich befand. Doch da der Klang, welcher den Bereich bestimmte, für welchen wir – nach Massgabe der *hetuvidyā* – auf das Dasein eines Flötenspielers schliessen konnten, nun verstummt ist, wir aber nicht in Frage stellen, dass es die Urheber dieses Klanges nach wie vor gibt, so verliert jener Bereich, für den wir das Dasein von Menschen annehmen, jegliche Bestimmung und Begrenzung. Erst hier wendet Jin Shengtan das Argument gegen die Position seines Sohnes und fragt, weshalb die Ungewissheit um Ort und Person des Flötenspielers ausgerechnet bei Erklingen des Flötensklangs den Drang nach Vergewisserung auslösen sollte, und weshalb man sich nicht in gleicher Weise des Daseins der Mitmenschen versichern sollte, insofern sie nicht in diesem Flötensklange befasst sind? Wenn nicht bezweifelt wird, dass es Menschen gibt, ohne dass wir aufgrund eines unmittelbaren Erlebens darauf schliessen können, warum sollten wir dann daran zweifeln, dass es Menschen gibt, wenn uns diese im Flötensklange gar gegenwärtig sind? Jin fährt nun fort mit der Bemerkung, dass bei genauerem Hinhören der Flötensklange selber zerfällt: Etwa wenn versucht wird, einzelne Tonintervalle zu identifizieren. Nun sind es diese Intervalle, welche als die unmittelbar gegenwärtigen Gegebenheiten identifiziert werden, und der Flötensklange selbst erscheint als komplexe Gegebenheit: Er löst sich auf wie auch ein Gewitter zerfallen kann in eine Komposition von Regengüssen, Donnerschlägen und Windstössen: Die vermeintliche Gewissheit der Gegenwart des Flötensklanges selbst löst sich somit auf, wenngleich nicht als Gegenwart, so doch als Flötensklange. Jin Shengtan stellt fest, dass es viele mögliche sprachliche Ausdrücke gibt, um auf die gegenwärtige Gegebenheit Bezug zu nehmen, dass aber die Annahme unbegründet ist, es gebe bestimmte Worte, mit denen ein unmittelbarer Bezug auf die Gegebenheiten möglich sei, während andere nur auf vermittelte Gegebenheiten zu referieren vermögen. Damit wird einerseits die Grundunterscheidung als fragwürdig dargestellt, auf welcher die *hetuvidyā* gründet, und andererseits in bezug auf den Einwand des Sohnes in Zweifel gezogen, dass es jene Hierarchie zwischen Wahrnehmungen und Gegebenheiten, auf die jener sich bezieht, überhaupt gebe, der zufolge der Flötensklange epistemologisch grundlegender und »gewisser«

<sup>767</sup> Chin. *zhǐ jù chuī dí shì shí* 只據吹笛是實.

sein soll als das bloss erschlossene Dasein des Spielers und seiner Flöte, geschweige denn des Stoffes, aus dem letztere beschaffen ist. Das durch den Einwand suggerierte Glaubwürdigkeitsproblem des im Gedicht Dargestellten wird selber unglaublich.

Zum Schluss wendet Jin Shengtian, viel mehr am literarischen Wert des Gedichtes denn an dessen philosophischem Gehalt interessiert, sein Argument in ein Plädoyer für ein fiktionales Verständnis von Literatur: Ein Autor muss niemandem Rechenschaft darüber abgeben, auf welche Wirklichkeit er sich mit seinen Worten bezieht, wenn er etwa von einer »Jadeflöte« spricht, zumal seine Verwendung des Wortes »Jade« ebenso eine Wirklichkeit begründet wie das Spiel jener Flöte selbst. Und selbst wenn eine Untersuchung aller Augenblicke – der kleinstmöglichen Gegebenheiten – auch ergäbe, dass tatsächlich niemals eine Jadeflöte erklang, so täte dies der Qualität des Gedichtes keinen Abbruch. Der Autor arbeitet mit dem *Sinn* der Worte, und dieser ist nicht davon abhängig, ob sie mit einer bestimmten wirklichen Gegebenheit übereinstimmen oder nicht. Der Autor des fiktionalen Textes ist nicht »Diener oder Magd« des Anderen, in seinem Schaffen darf, ja muss, die Frage zurücktreten, wie die Wirklichkeit faktisch verfasst ist. Diese Ungebundenheit des Autors, seine Souveränität über seinen Gegenstand, vergleicht Jin Shengtian mit den sechs übersinnlichen Fähigkeiten des Buddha, der auf seine Welt beliebig Einfluss nehmen kann. Der Autor eines fiktionalen Textes kann für sich als Schöpfer einer fingierten Welt all jene Freiheiten herausnehmen, die einem Bodhisattva in bezug auf sein Eingreifen in die Wirklichkeit zugesprochen werden.<sup>768</sup>

#### 4.4.2 Mous Überlegungen zur Existenz in der Logik: ideale und reale Existenz

Anhand dieser Ausführungen illustriert nun Mou Zongsan sein Verständnis der universalen Aussage im Rahmen der Logik. Er bezeichnet sie als eine »Zusammenfassung aller« (*zōngshè yīqiè* 總攝一切). In der 1941er Fassung benutzt er hierfür alternativ die Bezeichnung *tōngchēng* 統稱, die unmittelbar auf den Ausdruck für »universale Aussage« verweist (*quánchēng* 全稱). Ein derart zusammenfassender Ausdruck schliesse sämtliche darunter fallenden Einzelnen in sich. So seien etwa in »alle Jahre« sämtliche einzelnen<sup>769</sup> Jahre eingeschlossen. In der realen »Aussenwelt« gibt es nun Mou zufolge lediglich »Jahre«, bestimmte »Einzelne«, denen die Bezeichnung »Jahr« zukommt (die unter den entsprechenden Begriff fallen). Mit den Worten »alle Jahre« stimmt hingegen kein wirkliches Ding überein. Es existieren lediglich jene Einzeldinge, die unter diesem zusammenfassenden Ausdruck vereint sind. Ein Jahr folgt auf das andere, und in jedem davon gibt es die Gegend südlich des Yangzi, kommt der März, dämmt tagtäglich der Morgen, erklingt der Ruf des Fasans, gibt es in den Weilern Bäume, die duftende Blüten tragen. Wenn man sich mithilfe des Wortes »alle« auf diese einzelnen Elemente *zusammenfassend* bezieht, so ist dies gemäss Mou Zongsan ein Verfahren, das es erlaubt, sich den Aufwand zu ersparen, die Elemente einzeln aufzählen zu müssen. Die universale Aussage schliesse nun die Vorstellung des Resultates einer solchen Subsumierung ein. Diese Zusammenfassung führt der Denkende selbst durch, wobei er sich wohl eine fertige Summe vorstellt, die sich aus der Subsumierung ergibt, die aber als blosser Antizipation von deren Ergebnis der Zahl ihrer Elemente nach nicht bestimmt ist: So lässt sich von »allen Elementen« *x* sprechen, sobald wir wissen, was mit *x* gemeint ist, ohne Genaueres über die Anzahl dieser Elemente zu wissen. Die Subsumierung Einzelner unter einen zusammenfassenden Ausdruck genauso wie die Projektion der sich daraus ergebenden Summe entspringt der selbständigen Handhabung (*zì guǎn* 自管) des

<sup>768</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 180f.

<sup>769</sup> In der 1941er Fassung führt Mou hierfür den Begriff *sànzhē* 散著 »verstreut«, wörtl. »verstreut«, ein. Dabei geht es um einzelne, meist ungezählte, Dinge, etwa die Sandkörner eines Strandes; dieser Begriff steht in Opposition etwa zu *gègè* 個個, was auf definite Einzeldinge verweist (wie dies auch die Verwendung von *gè* als Zählheitswort in der modernen chinesischen Sprache suggeriert).

denkenden Subjekts: Die Summierung ist also eine subjektive Operation, die Zusammenfassung (Summe) die subjektive Vergegenständlichung oder Projektion des Ergebnisses dieser Operation. Summierung und Summe sind demnach wesentlich Ausdruck einer Art und Weise der Handhabung von Gegenständen im Denken; demnach hängen sie aber nicht alleine vom faktischen Vorkommen der realen Inhalte ab, auf die sie sich beziehen. Jeder beliebige Gegenstand A einer solchen Zusammenfassung ist in einer universalen Aussage enthalten, unabhängig davon, ob wir ihn explizit miteinschliessen, indem wir einen *bestimmten* Fall als einen Fall von A identifizieren, oder ob wir einen Gegenstand bloss in der Antizipation imaginieren, als A bestimmen und »virtuell« in die Menge einschliessen: In diesem Sinne ist die Zusammenfassung in einer universalen Aussage ein Symbol für das vorweggenommene Ergebnis einer Denkoperation: Sie ist nicht eine der Anzahl ihrer Elemente nach feststehende Summe, vielmehr eine *antizipierte* Summe einer als endlos vorgestellten Aufzählung von Elementen einer bestimmten Art. Als Resultat einer Aufzählung vorgestellt, steht sie für eine Menge (oder Klasse) von Elementen, wenngleich diese hinsichtlich ihrer einzelnen *konkreten* Elemente unbestimmt ist. Sie ist aber deshalb auch nicht gleichzusetzen mit der Operation, welche die Zusammenfassung der Elemente anleitet.

In einem Ausdruck »alle Jahre« ist daher auch ein beliebig gewähltes *bestimmtes* Jahr enthalten, in »die Gegend südlich des Yangzi zu jedem Zeitpunkt« ist dieser Landstrich auch zu einem beliebigen *bestimmten* Zeitpunkt eingeschlossen, in »jeden März« ist ein beliebiger *bestimmter* März enthalten. Ob es aber ein bestimmtes Jahr, einen bestimmten Zeitpunkt in der Gegend südlich des Yangzi, einen bestimmten März usw. *tatsächlich* gibt, steht mit der Zusammenfassung durch die universale Aussage nicht in unmittelbarer Beziehung. Dass diese bestimmten Fälle unter die universale Aussage fallen, gründet darin, dass sie der *Bedeutung*, dem Klassifizierungskriterium, entsprechen, durch welche die Zusammenfassungsfunktion definiert ist, dass sie also A sind.

Mou Zongsan will somit an einem Unterschied zwischen einer Zusammenfassungsoperation und einer Zusammenfassung als deren Ergebnis festhalten; wenn die universale Aussage, wie von Mou vorgeschlagen, im Sinne des letzteren verstanden wird, entspricht sie einer hypothetischen oder antizipierten Menge und enthält als solche Elemente. Sie ist dann nicht hypothetisch im selben Sinne wie eine Implikation, die lediglich der formale Ausdruck einer *Operation* ist, welche die Zusammenfassung anleitet und besagt: »wann immer es ein  $x$  gibt, das  $\phi$  ist, so ist  $x$  auch  $\psi$ «, und somit nicht steht für »die Menge aller  $x$ , sofern die  $x$ , wenn sie  $\phi$  sind, dann auch  $\psi$  sind«. <sup>770</sup> Die universale Aussage nimmt demnach auf eine universale Klasse Bezug, die alle  $x$  umfasst, und somit Elemente *enthält*:

---

<sup>770</sup> Im Beispiel »alle S sind P«, etwa »alle Menschen sind sterblich« geht es nicht um ein Verhältnis von Individuen zu einem Begriff (einer Funktion,  $\phi x$ ), also  $(x) \phi x$ , sondern um das Verhältnis von Individuen, für welche der Begriff »menschlich« zutrifft, zu solchen, die unter den Begriff »sterblich« fallen. Über die Gegenstände (die Extension der Begriffe) behauptet es also: wann immer ein Gegenstand die Eigenschaft  $\phi x$  (menschlich) besitzt, so weist er auch die Eigenschaft  $\psi x$  (sterblich) auf:  $(x) \phi x \supset \psi x$ . Dabei ist gemäss Russell von einer Wahrheitsfunktion  $\phi x \supset \psi x$  ausgehen, nicht von den propositionalen Funktionen  $\phi x$  und  $\psi x$  an sich. Ansonsten liesse sich nicht sicherstellen, dass  $x$  in beiden Fällen für Individuen steht, m.a.W. dass die beiden propositionalen Funktionen vom selben Typus sind. Sind sie dies aber nicht, so kann  $x$  nicht in beiden Funktionen sinnvoll vorkommen (vgl. oben S. 246). Folgen wir dagegen Schritt für Schritt dem Konstruktionsverfahren der universalen Aussage, so stellen wir fest, dass sie zunächst eine Auswahl von Individuen festlegt: jene Elemente, für welche die Funktion  $\phi x$  ( $x$  ist menschlich) wahr ist. Diese Auswahl entspricht der Gesamtheit aller  $x$ , für die »ist menschlich« wahr ist, was der Klasse der Menschen  $\hat{x}(\phi x)$  entspricht. In einem zweiten Schritt wird nun auf die Elemente dieser Selektion, die dem Bereich der Funktion  $\phi x$  entsprechen, eine zweite Zuschreibung angewandt: » $y$  ist sterblich«,  $\psi y$ . Die Elemente der Klasse der Menschen sind »sterbliche«:  $\psi(\hat{x}(\phi x))$ . Soll diese Notation verwendet werden, so setzt dies voraus, dass die Klasse  $\hat{x}(\phi x)$  *extensional* gelesen wird als die Menge der Menschen (die Konjunktion aller Werte von  $\phi x$ ). Sie bedeutet dann: jedes Element, das unter der Funktion »ist menschlich« steht, steht zugleich unter der Funktion »ist sterblich«. Doch weshalb ist bekannt, dass sich die beiden Funktionen  $\phi x$  und  $\psi y$  beide auf Individuen

Warum sollte so gesehen also das Subjekt einer universalen Aussage notwendigerweise keine Teile umfassen, warum sich nicht auf ein Sein beziehen? Man muss wissen, dass die universale Klasse (\*universal class) | und die Nullklasse (\*null class) keineswegs gleich sind (*xiāngtóng* 相同), sondern dass diese zwei entgegengesetzte Pole darstellen (*shì ge liǎngjí* 是個兩極); [...] Das Subjekt einer universalen Aussage ist keineswegs eine Nullklasse, denn es besagt etwas (*yǒu suǒ shuō* 有所說). Eine Nullklasse besagt gar nichts; wenn man aber eine Nullklasse zum Subjekt erhebt, so behandelt man <sie> [eine Nullklasse] so, als ob sie etwas besagen würde, so dass sie also nicht <eigentlich> leer ist. Da sie nun etwas besagt, mithin nicht leer ist, warum um alles in der Welt soll sie sich dann nicht auf das Sein beziehen? Wenn die universale Aussage heutzutage mit der Nullklasse vermischt wird, so ist dies in Tat und Wahrheit einer Verirrung des Geistes zuzuschreiben.<sup>771</sup>

Da Mou die universale Aussage versteht als das antizipierte Ergebnis einer Aufzählung, sie sich bezogen denkt auf die Gesamtheit beliebiger Elemente mit dem Merkmal A, muss sie sowohl stets Teile umfassen als auch auf ein »Sein« referieren, nämlich dasjenige jener beliebigen Elemente A in »alle A sind B«. Zur Bestimmung von Nullklasse und universaler Klasse greift Mou Zongsan auf den Begriff des Sinns zurück. Sowohl die universale Klasse als auch die Nullklasse sind rein extensional gar nicht konzipierbar. Die Wörter »kein« oder »alle« bedeuten überhaupt nichts. Erst die Formulierung »kein A«, »alle A« etc. macht die Ausdrücke interpretierbar, welche die Quantoren »kein« und »alle« enthalten. Die Rede von einer Null- oder Allklasse macht demnach nur Sinn in Bezug auf einen bestimmten inhaltlich bestimmten Begriff: So lässt sich etwa sagen, die Klasse der Einhörner sei eine Nullklasse, da sie kein Element enthalte. Wenn wir sagen, sie sei leer, so behaupten wir, dass es keine empirische Entität gibt, welche ein Einhorn ist, dass es bisher keinen einzigen verifizierten Fall des Vorkommens eines Einhorns gab. Somit macht die Intension oder der Sinn eines Begriffes dessen Extension bestimmbar, legt die Klasse der Elemente fest, die er umfasst. Deshalb aber ist die Nullklasse nur denkbar über die Vermittlung eines Begriffsinhalts (einer Intension), der so verfasst ist, dass ihm kein tatsächliches Ding entspricht. Die Nullklasse kann nun extensional bestimmt werden als die Klasse jener Begriffe mit keinem Element. Um aber zu diesem Ergebnis gelangen zu können, muss ein Wort wie »Einhorn« genauso verwendet werden können wie jedes andere Wort auch, das Sinn hat: Gebraucht man das Wort »Einhorn« als Begriff des Subjekterms, so geschieht dies unter der Voraussetzung eines ganz bestimmten Kriteriums zur Bestimmung dessen, was als ein Einhorn gelten kann. Sagt man etwa »alle Einhörner sind weiss«, so behandelt man den Begriff »Einhorn« durchaus so, dass er sich auf Gegenstände bezieht, nämlich jene, die einer gewissen Vorstellung dessen entsprechen, was ein Einhorn sein soll. Genau wie bei jenen Begriffen, von denen wir wissen, dass sie Dinge bezeichnen, die es tatsächlich gibt, wird somit auch hier auf die Vorstellung einer Menge von Dingen Bezug genommen, die man durch die Begriffsintension auch jederzeit zu identifizieren imstande wäre. Dadurch erst ist eine Verwendung des Begriffs

---

beziehen, dass sie vom selben Typus sind? Nach Mou gerade deshalb, weil der Sinn der Aussage »alle Menschen sind sterblich« nicht extensional bestimmt ist, sondern fusst auf der Bekanntheit des Sinnes von »ist menschlich« und »ist sterblich« sowie deren Verknüpfung für ein, wenn möglicherweise auch nur imaginäres Individuum a, für das gilt:  $\phi a. \psi a$ . Deshalb wird der Ausdruck  $\psi(\hat{x}(\phi x))$  auch nicht gelesen »die Klasse der Menschen ist sterblich«, was sinnlos wäre, sondern: »für die Menge der Dinge, die menschlich sind – die die Klasse der Menschen bilden – gilt, dass sie auch sterblich sind«. Also.  $(\phi \hat{x}) \phi x. \psi x$  (für alle Werte x von  $\phi$  gilt, dass  $\phi$  von x und  $\psi$  von x.) Demnach würde die universale Aussage aber tatsächlich von Klassen und ihren Extensionen sprechen. Die »Formalimplikation«  $\phi x$  impliziert immer  $\psi x$  kann somit als die Regel verstanden werden, der gemäss die Operation auszuführen ist, welche die universale Aussage im Sinne von  $(\phi \hat{x}) \phi x. \psi x$  herbeiführt.

<sup>771</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 181f.: »如此講來, 全稱主詞如何必無分子, 如何必不涉及存在? 須知全類 | (universal class) 與空類 (null class) 並不相同, 這原是個兩極, 所差只在毫釐之間, 猶如卿愿之於集大成. 全稱命題的主詞並非空類, 因有所說故. 空類無所說, 以空類為主詞, 則以空類為所說, 仍不空. 既有所說, 既不空, 如何必不涉及存在? 世人以全稱混同空類, 殊屬心迷.«

denkbar, welche die Aussage verständlich macht, dass es keine Einhörner gibt, dass der Begriff die Extension 0 hat: Wenn wir aber die Extension des Begriffs in *diesem* Sinne verstehen, so sprechen wir vom Bereich der Fälle, auf welche die Eigenschaft, ein Einhorn zu sein, *tatsächlich* zutrifft: Dieser Bereich ist nun in der Tat leer, denn es gibt keine Dinge, welche Einhörner sind. Dies aber ist ein voraussetzungsstarker Begriff von Extension, der nicht nur davon ausgeht, dass es Elemente gibt, welche unter einen Begriff fallen, sondern der zusätzlich nach einer Bestimmung von deren Status verlangt: Es muss *wirkliche* Fälle solcher Elemente geben, die empirisch verifiziert sind. Dies aber hat nicht unmittelbar mit der Relation einer Teilmenge zu einer Gesamtmenge gleicher Elemente zu tun, wie sie Mou Zongsan zufolge im Verhältnis von partikulärer und universaler Aussage zum Ausdruck kommt. Mou Zongsan vertritt den Standpunkt, dass es bei diesem Verhältnis lediglich um das Inklusionsverhältnis zweier unterschiedlich grosser Extensionen geht. Was diese rein formale Relation angeht, so ist sie in keiner Weise vom epistemologischen Status der darin einbezogenen Gegenstände abhängig. Das Verhältnis von universaler und partikulärer Aussage ist ausschliesslich bestimmt durch das quantitative Verhältnis eines Teils und eines Ganzen. Obwohl die Vorstellbarkeit eines solchen Verhältnisses unweigerlich an eine Intension gebunden ist, handelt die universale Aussage vom Ganzen im Sinne einer Extension. Sie steht für eine antizipierte Gesamtmenge der durch die Intension bestimmten Gegenstände, genauso wie die partikuläre Aussage für beliebige Teilmengen intensional bestimmter Elemente steht. Die Intension des Begriffes steuert also den *Sinn* bei und damit ein Kriterium, das die Verwendung des Begriffes erst ermöglicht und interpretierbar macht. Universale und partikuläre Aussage suggerieren aber, da als Verhältnis von Teil- und Gesamtmenge sinngleicher Elemente gedacht, stets das Vorliegen solcher Elemente, ohne die sie unverständlich bleiben. Verwenden wir im Subjekterm ein Wort, von dem wir wissen, dass ihm in Wirklichkeit kein Element entspricht, das also faktisch einer Nullklasse (oder der leeren Menge) entspricht, so tun wir dies dennoch so, *als ob* es existierte. Wenn wir setzen, dass alle Einhörner weiss sind, so können wir selbstverständlich schliessen, dass auch einige Einhörner weiss sind. Zu wissen, dass unter der Annahme, dass es eine Gesamtmenge von Einhörnern gibt, von denen jedes einzelne weiss ist, geschlossen werden kann, dass auch für jede Teilmenge dieser Gesamtmenge gilt, dass ihre Elemente weiss sind, ist nicht dasselbe, wie zu wissen, dass, wann immer man auf etwas trifft, dieses weiss ist, sofern es ein Einhorn ist, da etwas weiss ist, wenn es ein Einhorn ist. Im ersten Falle beziehen wir uns auf ein quantitatives Verhältnis zwischen Mengen von Elementen, im zweiten auf eine Zuordnungsfunktion von Elementen, die eine Mengenbildung herbeiführen kann, deren Ausführung aber davon abhängig ist, dass überhaupt ein Element existiert, auf das sie anwendbar ist.

Anstelle des Einhornbeispiels verwendet Mou Zongsan in der 1941er Fassung dasjenige des Ahnengeistes:

Wenn wir die Klasse der Geister zum Subjekt erheben, so behandeln wir »Geist« derart, dass <dieser Begriff> etwas *besagt*, so dass die <entsprechende> Klasse nicht leer ist. Dass sie etwas besagt, bedeutet, dass allen leeren => nicht *wirklich* existierenden> Teilen, die einer leeren Klasse der Geister untergeordnet sind, den partikulären Geistern oder beliebigen Teil<mengen> <dieser> einzelnen, leeren Teile, also <einzelnen> Geister, eine gewisse Eigenschaft zukommt. Wenn heutzutage die universale Klasse mit der leeren Klasse vermischt wird, so ist dies bloss fehlender Aufmerksamkeit geschuldet. Denn Klassen und Begriffe können eine abstrakte logische | Konstruktion sein, Produkte [in] unserer Vorstellung (*sīxiǎng zhōng de chǎnwù* 思想中的產物), so dass man sie als leere Klassen betrachten kann, denen keine <wirklich> seienden Teile (*cúnzài fēnzǐ* 存在分子) entsprechen. Doch die universale Aussage ist nicht eine Klasse an



sich. »Menschen sind sterblich« betrifft den Begriff des Menschen, doch »alle Menschen« verweist dagegen einfach auf die Teile, die unter den Begriff »Mensch« fallen.<sup>772</sup>

Die universale Aussage spricht demnach vom Universalen (Allgemeinbegriff) unter dem Gesichtspunkt der Kollektion all seiner Teile. In obigem Zitat Mou Zongsans spiegelt sich eine gewisse Inkonsistenz – und Inkonsistenz – in der Wortverwendung. Er gebraucht hier »existieren« in genau dem Sinne, wie er ihn aus der Logik verbannen will: nämlich *tatsächlich* existieren. Allerdings vermag diese Uneindeutigkeit den Sinn der vorgebrachten Überlegungen nicht zu entstellen. Das Zitat besagt folgendes: Sprechen wir über Mengen von Elementen, so beziehen wir uns, selbst wenn diese hypothetisch sind, immer in einem gewissen Sinne auf deren »Existenz«.

Da sich also das Subjekt einer universalen Aussage auf ein Sein bezieht, heisst es nun zu fragen, zu welcher Art von Sein es denn gehört. Meines Erachtens hat jenes Sein, auf welches das Subjekt in der Logik verweist, das Ich zum Bestimmenden, und es ist nicht ein <fremdbestimmtes> Sein <wie jenes> eines Dieners oder einer Magd.<sup>773</sup>

Diese »Existenz« im Rahmen der logischen Erörterung wird durch das »Ich« bestimmt, welches somit ihr Souverän, in Mous Worten, ihr »Herr« und »Meister«<sup>774</sup> ist: In der 1941er Fassung bemerkt Mou Zongsan, dass das »Ich über die Anordnung« (*ānzhì* 安置) seiner Gegenstände »frei verfügen kann, ohne zu überprüfen (*yàn* 驗), ob [etwa eine Flöte] aus Bambus oder aus Eisen ist.«<sup>775</sup> Diese Formulierung unterstreicht die Ablehnung einer Verschränkung von Logik und Erfahrung, erscheint doch das Wort *yàn* »überprüfen« auch in *jīngyàn* 經驗, dem üblichen *terminus technicus* für »Erfahrung«, auf den hier zweifellos angespielt wird. Die »Existenz« in der Logik ist somit kein dienstfertiges Sein, das wie ein »Diener« oder eine »Magd«<sup>776</sup> von der Autorität der wirklichen Sachverhalte abhängt.

Daher ist die Bedeutung der Existenz des Subjektterms in der Logik lediglich derart, <dass man> willkürlich irgendetwas Beliebigen zum Behelf nimmt, ohne dass dies <die Logik> weiter beeinträchtigt. <Diese> passt sich an, ohne dadurch in irgendeiner Weise eingeschränkt zu werden.<sup>777 778</sup>

Die Formulierung Mous schliesst unmittelbar an Jin Shengtans Plädoyer für eine fiktionale Literatur, die ihre Worte nicht wählt in Abhängigkeit von tatsächlichen Geschehnissen, sondern die sie frei setzt, wodurch der Autor des Textes erst zum Schöpfer seiner fiktiven Welt wird. Er stellt sich nicht in eine sklavische Abhängigkeit von den Fakten, sondern er stellt sein Werk in völliger Freiheit zusammen. Diese Freiheit muss sich nun Mou Zongsan

<sup>772</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 448f.: »如以鬼類為主詞，則以鬼類為所說，亦不空。有所說者，附屬於空類或鬼類之下的一切空分子、鬼分子，或某一部分空分子、鬼分子，有如何或不如何之性質也。世人以全稱混同空類，殊屬失察。蓋類、概念，可為一個抽象的邏輯|構作，為思想中之產物，可以當作無存在分子與相應之空類看。但全稱非類本身也。「人有死」，人類概念也。而「所有的人」，則指「人」概念下之分子而言矣。«

<sup>773</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 182: »全稱主詞既涉及存在，試問究屬何種存在？曰：邏輯中主詞所指之存在都是以我為主，不為奴兒婢子之存在。«

<sup>774</sup> Chin. *zhūzǐ lǎoyé* 主子老爺, vgl. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 182; *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 449.

<sup>775</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. S. 449: »邏輯中的存在世主子老爺 [...] 可自由安置，不去驗它是竹是鐵。«

<sup>776</sup> Chin. *nú'ér bīzǐ* 奴兒婢子, ebd.

<sup>777</sup> Wörtl.: »Wenn etwas Hartes auf sie zukommt, unterwirft sie sie sich wie das Weiche, trifft eine Widrigkeit ein, so passt sie sich ihr an, nimmt sie in Kauf, wohin sie sich auch wendet, sie kommt stets zurecht.« (»剛來柔克，逆來順受，無往不可。«) Vgl. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, S. 182. Das ganze Zitat lautet: »所以邏輯中的主詞存在之意義即是隨手拈來，既往不咎。剛來柔克，逆來順受，無往不可。«

<sup>778</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 182.

zufolge auch der Logiker nehmen, wenn er von Gegenständen spricht, und sie ist es, welche deren Status bestimmt. Er setzt sie beliebig an, und behandelt sie dann so, *als ob* sie tatsächlich existierten. Denn, so der Gedanke Mous, der Status der Gegenstände, die zur Aufzeigung der logischen Ordnung herbeigezogen werden, ist für diese Logik gänzlich ohne Belang. Genauso wie Menzius das moralische Gesetz sowohl anhand des Mutes als auch am Beispiel der Geschlechterliebe erörtern könne,<sup>779</sup> lassen sich auch die Gesetze der Logik anhand beliebig wählbarer Gegenstände exemplifizieren. Er skizziert hier einen Grundgedanken, der sein ganzes logisches Werk durchzieht, und das mit seiner Auffassung vom Wesen der Logik zusammenhängt:

Doch das Sein in der Logik kann frei angesetzt werden, und gerade aus dem einen Grund, dass die Logik nicht überprüft, ob <eine Flöte> nun aus Bambus oder aus Eisen ist, erörtert sie das Ordnungsprinzip (*lǐ* 理) <an sich>. Da man sich ihrer bedient, um das Ordnungsprinzip <selbst> zu erhellen, so ist die Berücksichtigung, ob <eine Flöte> nun aus Bambus oder Eisen ist, völlig unwichtig. Wenn ich nun von Jade spreche, so bleibt dies folgenlos; denn <alleine> dadurch, dass ich <dieses Wort> verwende, hat es <in der Logik> <schon> von selbst eine Existenz; da es also nun bereits existiert, ist es nicht notwendig, weiter zu fragen, wie es sich verhält, wenn <das entsprechende Ding> ist, und wie, wenn es nicht ist.<sup>780</sup>

Gerade darin, dass sich die Gesetze der Logik auch dann zeigen, wenn wir unsere Vorstellungswelten in bewusster Loslösung und Unabhängigkeit von den Tatsachen imaginieren, treten zwei wesentliche Eigenschaften der Logik umso deutlicher zutage: Ihre Unabhängigkeit von der Verfasstheit der realen Welt und die universale Notwendigkeit ihrer Gesetze. Indem wir uns von der Rückbindung an wirkliche Sachverhalte befreien und Herr unserer Vorstellungen werden, kommt uns die rein formale Ordnung umso deutlicher zu Bewusstsein, deren Ausdruck die Gesetze der Logik sind. Findet demgegenüber die Frage Berücksichtigung, wie die Welt tatsächlich beschaffen ist, so lenkt dies von den reinen Gesetzen der Form ab, und es setzt eine Verschränkung der Untersuchung des rein Formalen mit der Frage des epistemologischen Status der Gegenstände ein, die darin vorkommen:

Denn wenn man so zu fragen beginnt, so gibt es keine Möglichkeit, die Untersuchung fortzusetzen, so dass sich das logische Ordnungsprinzip (*míng lǐ* 名理) <an sich> nicht erläutern lässt. Selbst wenn man in dieser Weise weiterfragte, um damit zu einer Ordnung (*lǐ* 理) gelangen zu können,<sup>781</sup> so handelte es sich dabei doch <bloss> um eine wissenschaftliche Ordnung <also: eine Ordnung der Natur> (*kēxué zhī lǐ* 科學之理), und da wir abwarten müssten, ob <die Flöte> aus Bambus oder aus Metall ist, würde diese <Ordnung> zu einem Diener oder zu einer Magd und wäre somit nichts, dessen Erfassung die Logik <selbst> erlaubte.<sup>782</sup>

Den erkenntnistheoretischen Status der Gegenstände in Betracht zu ziehen, hiesse also, die Bereiche von reiner Logik und Epistemologie nicht genau zu trennen, wodurch man Gefahr läuft, sich den Blick für die logische Ordnung zu verstellen. Wie der Autor eines fiktionalen Textes seine Worte nach eigenem Ermessen und unabhängig von irgendeinem realen Bezug auswählt, so verwendet auch der Logiker beliebige Gegenstände, um gerade im vermeintlich

<sup>779</sup> Mou bezieht sich auf Menzius 1B.3 sowie Menzius 1B.5. Vgl. »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 182; *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 449.

<sup>780</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 182: »但邏輯中的存在卻可自由安置，正因邏輯不去驗它為竹為鐵，而專藉此以講理也。既藉之以明理，則管它是竹是鐵，皆不重要。我既用玉，便是既往不咎；我既用之，便自有其存在；它既存在，從此便不必再去問它若在如何，若不在如何。«

<sup>781</sup> Wörtl. »Selbst wenn wir in dieser Weise weiterfragten, um in der Lage zu sein, dadurch zu erreichen, dass es dazu käme, dass <dies> ein Ordnungsprinzip wäre.«

<sup>782</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 182: »因為這樣問來，便無法往下說話，名理便講不成。即使這樣問下去能成其為理，則也是科學之理，伺候它為竹為鐵，成了奴兒婢子，便不是邏輯所肯受。«

freien Spiel mit ihnen die formalen Gesetze der Logik umso deutlicher zu sichtbar zu machen: »Denn eine Wissenschaft formuliert Ordnungsprinzipien (*lǐ* 理) in Abhängigkeit (*yuán* 緣) davon, ob <eine Flöte aus> Bambus oder Eisen <ist>, doch die Logik erhellt durch sie lediglich das Ordnungsprinzip (*lǐ* 理) <selbst>. [...] daher ist es für sie unwichtig zu beachten, ob <sie aus> Bambus oder Eisen <ist>.«<sup>783</sup>

Nachdem Mou Zongsan über die »Existenz« der Elemente des Subjektterms in der universalen Aussage sagt, diese würden beiläufig und als blosser Hilfsmittel herbeigezogen (*suí shǒu nián lái* 隨手拈來), und sie seien ohne jede Konsequenz (*jì wǎng bù jiù* 既往不咎) für die logische Struktur, deren Aufzeigung sie dienen, wendet er sich der Frage nach dem Status der »Existenz« in der partikulären Aussage zu und hält fest:

Die Formulierung einer partikulären Aussage lautet »einige« oder »es gibt einige«, sie bezieht sich also je schon auf die Existenz, ohne dass es sich dabei um die Existenz eines »Diesen« oder »Jenen« handelte. »Dies« oder »Jenes« fragt nämlich Schritt für Schritt zurück nach einem bestimmten Jahr, einem bestimmten Monat, einem bestimmten Landkreis, einem bestimmten Dorf, einem bestimmten Baum, einem bestimmten Blütenduft. Doch nach einer derartigen Existenz darf die Logik auf keinen Fall fragen, denn wenn derart gefragt wird, so muss sie, wie ein Diener oder eine Magd, darauf warten, ob <eine Flöte> aus Bambus oder aus Eisen ist, so dass empirische Erkenntnis gewonnen wird. Daher referiert (*zhǐ wèi* 指謂) auch die partikuläre Existenz <in der Logik> keineswegs auf bestimmte Seiende.<sup>784</sup>

Die Deiktika »dies« und »jenes« beziehen sich auf einen konkreten Verweisungszusammenhang, auf einen gegenwärtigen, aber noch unbestimmten Gegenstand, in bezug auf welchen ein Urteil gefällt oder eine Proposition aufgestellt wird.<sup>785</sup> Den Gegenständen, auf die man sich in einer partikulären Aussage bezieht, kommt aber gemäss Mou Zongsan nicht zwingend ein derart bestimmtes Sein zu, das an eine Tatsache gebunden ist. Auch hier ist demnach nicht von einer Existenz die Rede, die von der Aussenwelt abhängt, sondern von einer, die sich der Denkende selbst gibt:

Da wir »nicht um seinen Ort wissen«, handelt es sich nicht um »dieses« oder »jenes« bestimmte Seiende; »doch es muss gewiss einen Ort geben« bedeutet somit, dass <jener Mensch> bestimmt an einem Ort ist, besagt, dass er existiert. Wenngleich er existiert, ist er doch nicht bestimmt, deshalb spricht man von »irgendeinem« (*mǒu* 某). Daher ist auch die partikuläre Existenz eine beiläufige und behelfsmässige, die ohne Konsequenzen bleibt.<sup>786</sup>

Wenn Russell die partikuläre Aussage bindet an die Existenz des Subjektterms im Sinne eines tatsächlichen Falles, auf den der Begriff des Subjektterms zutrifft, so fokussiert er ihre Interpretation auf eine Frage der Beschaffenheit der realen Welt. Doch diese Zuspitzung ist Mou Zongsan zufolge nicht in der partikulären Aussage angelegt. Spricht man von »einigen S«, so können dies beliebige S sein, und es ist unerheblich, ob von jedem oder auch nur einem davon bekannt ist, dass es tatsächlich existiert. Der Ausdruck ist selbst unter der Annahme

<sup>783</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 449: »蓋科學緣竹鐵而成理，而邏輯則只藉之以明理。既藉之以明理，則管它是竹是鐵，皆不重要。«

<sup>784</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 183: »偏稱之說法為「某些」或「有些」，此固涉及存在矣，但卻不是「這個」或「那個」之存在。「這個」或「那個」即是步步追問所欲求之一定之歲、一定之月、一定之縣、一定之村、一定之村樹、花香也。然這種存在，邏輯決不當問，因為這樣問，便是奴兒婢子伺候它為竹為鐵，成了經驗知識。所以偏稱的存在也決不是指謂一定的存在。«

<sup>785</sup> Mou Zongsan diskutiert die Deiktika im Zusammenhang mit dem Problem des *Tertium non datur* in »Widerspruch und Typentheorie«, MZXSQJ 25, S. 44; Ausführungen zum »Dies« finden sich auch in seinen Erläuterungen von Francis H. Bradleys *Appearance And Reality*, ebd. S. 49f, sowie S. 88.

<sup>786</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 183: »「不知其處」即不是「這個」「那個」一定之存在；「少不得是一處」，即是肯定有其處，此言其存在。雖存在而不定，故云某。所以偏稱之存在也是隨手拈來，既往不咎。«

verständlich, dass es überhaupt keinen Fall von S gibt. Mous Ansicht nach bezieht sich auch der partikuläre Quantor auf eine Kollektion beliebiger Elemente einer Extension, seien sie nun wirklich oder bloss imaginiert. Seine Bedeutung erhält er aus dem Verhältnis zum universalen Quantor, interpretierbar wird er aufgrund der Intension des Begriffes im Subjektterm. In der Fassung von 1941 hält Mou Zongsan fest, dass

[...] <e>ine universale Aussage [...] auf einzelne Teile <verweist>, nicht auf die Klasse an sich. Ebenso verweist eine partikuläre Aussage auf einen Anteil jener Teile, auf welche die universale Aussage verweist. Die Formulierung der partikulären Aussage lautet »einige« (*mǒuxiē* 某些, *yǒuxiē* 有些). Die Bedeutung kann hinsichtlich der Untergrenze nicht null sein, hinsichtlich der Obergrenze nicht das Ganze. Es gibt mindestens eines, aber es ist unbestimmt, welches.<sup>787, 788</sup>

»Sowohl das Universale als auch das Partikuläre existieren beide in einem Sinn, der verschieden ist von einer bestimmten Existenz eines Dies oder Jenen.«<sup>789</sup> Da die Elemente des Subjektterms in der universalen Aussage in derselben Weise existieren, wie jene in der partikulären Aussage, ist folglich auch der Schluss vom Universalen auf das Partikuläre zulässig, zwischen beiden Ebenen besteht kein qualitativer Unterschied zwischen einem hypothetischen Charakter im ersten und einem kategorischen im zweiten Fall. Beide sind »Sein im allgemeinsten Sinn« (*fànzài* 范在) und nicht bezogen auf konkrete Sachverhalte:

Wenn ein Partikuläres <nun> das Sein eines Diesen oder Jenen wäre, so erwiese es sich als schwierig, vom Universalen zum Partikulären zu gelangen; doch wenn dem so wäre, dann wäre das Partikuläre (eig. die partikuläre Aussage) nicht mehr <bloss> partikulär, sondern es wäre eine konkrete, echte Proposition.<sup>790</sup>

Die partikuläre Aussage ist also keine Proposition, sofern unter einer Proposition ein Satz verstanden wird, der auf einen wirklichen Sachverhalt Bezug nimmt. Genauso wenig ist sie eine Zusammenfassung solcher Propositionen. Vielmehr ist sie gerade dadurch logisch verfasst, dass sie nicht auf das tatsächliche Vorliegen irgendeines Dinges angewiesen ist. Sie drückt den rein logischen Begriff der Begrenzung einer Gesamtheit aus. Hieraus ergibt sich die Gültigkeit des Schlusses von einer universalen Aussage auf eine partikuläre: Was für jedes Element einer Gesamtheit gilt, gilt notwendig auch für jedes Element eines Teils dieser Gesamtheit. Interpretiert man die partikuläre Aussage dagegen im Sinne Russells, so wird sie zu einer blossen Konjunktion von einzelnen Propositionen. Dass sie dann aber von der tatsächlichen Existenz eines Elementes abhängt, das unter den Subjektterm fällt, liegt auf der Hand. Vor diesem Hintergrund sagt Mou Zongsan:

Wenn man heutzutage der Auffassung ist, dass das Subjekt eines A- oder E-Satzes eine leere Klasse ist, während jenes eines I- oder O-Satzes ein Diener oder eine Magd ist, so macht man aus Dingen, die auf einer Spur liegen, etwas, das zwei Spuren folgt, so dass man das Wesen

<sup>787</sup> Mou fährt unmittelbar fort: »Spricht man von »diesen« oder »jenen« bestimmten Entitäten, so fragt man Schritt für Schritt nach einem bestimmten intendierten Jahr, einem | bestimmten Monat, einem bestimmten Landkreis, einem bestimmten Dorf, dem Blütenduft eines bestimmten Baumes. Doch nach dieser Art von Sein darf die Logik nicht fragen.« *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 449f.

<sup>788</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 449: »全稱所指為散著之分子, 非類本身. 偏稱所指亦即全稱所指之散著分子之一部分也. 偏稱之說法為「某些」或「有些」. 某些之意, 從下限說, 不能為零; 從上限說, 不能為全. 至少有一個, 但不定是那一個. 「這個」或「那個」一定之存在, 即是步步追問所欲之一定之歲, 一定之月, 一定之縣, 一定之村, 一定之村樹花香. 這種存在, 邏輯決不當問.«

<sup>789</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 183: »全稱、偏稱, 其為在, 同不是這個、那個一定之在.«

<sup>790</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 184: »偏稱若為這個、那個之在, 則由全稱不易至偏稱; 然若果如此, 則偏稱非偏稱, 乃是一具體之真正命題了.«

einer jeden dieser Spuren (*xiàn* 線) verbiegt; erst dann kann man sagen, zwischen diesen Sätzen können keine Schlüsse gezogen werden, es gebe keine Korrelationen.<sup>791</sup>

Mit den beiden Spuren meint Mou Zongsan die unterschiedlichen Vorgehensweisen der Logik und der Erkenntnistheorie.<sup>792</sup> Was seines Erachtens der Spur der Logik angehört, nämlich das Verhältnis zwischen den universalen und partikulären Sätzen beiderlei Qualität, wird mit Erwägungen überkreuzt, die sich um den epistemologischen Status der Elemente kümmern, die unter die Begriffe fallen.

#### 4.4.3 Der Samadhi des freien Spiels als Metapher für die Beliebigkeit der Zeichenwahl für die Aufzeigung der logischen Form

Mou Zongsans Ausführungen sind durch ihre Bezugnahme auf Texte, die nicht eigentlich Probleme der Logik verhandeln, bisweilen recht schwer zugänglich. Die teils bildhafte und metaphorische Sprache tut hingegen der Verständlichkeit von Mous Argumentation keinen Abbruch, wenngleich sie für den Übersetzer eine grosse Herausforderung bedeutet. Bis hier aber erweisen sich die anhand von Gedichten und deren Interpretation entfalteten Gedanken zum logischen Problem des Verhältnisses von universalen und partikulären Aussagen trotz ihrer ungewohnten Gestalt als nachvollziehbar. In der Fassung von 1936 schreibt Mou Zongsan aber weiter:

In Wirklichkeit bleibt hier stets die »Einsicht in das Bewusstsein der Anderen« unverstanden (*bù liǎojiě* 不了解). [...] Wenn wir weiter mithilfe der »Einsicht in das Bewusstsein der Anderen« die Existenz des Subjekts erklären, dann ist die Existenz nicht das Kriterium, das über die Korrelation <dieser Sätze> entscheidet. Der Existenz kommt in bezug auf die Korrelation überhaupt keine Bedeutung zu, sie ist ganz und gar unwichtig. Die Begründung der Korrelationen <dieser Sätze> erhält nicht die Einschränkungen durch das Existenzprinzip.<sup>793</sup>

Hier wird nicht nur nahegelegt, dass ein Verständnis dessen, was mit den übernatürlichen Fähigkeiten eines Bodhisattva gemeint ist, sich zur Illustration der Bedingungen eigne, unter welchen das Nachdenken über Logik stattzufinden hat, sondern es wird explizit festgehalten, eine Erläuterung der »Existenz« (in der Logik) unter Berücksichtigung der Fähigkeit zur »Einsicht in das Bewusstsein der Anderen« mache nachvollziehbar, weshalb das Existenzprinzip für die Gültigkeit der direkten Schlüsse nicht von Belang sei. Weitere explizite Bezüge auf die übersinnlichen Fähigkeiten eines Erweckungswesens finden sich im weiteren Verlauf des Textes, wo es heisst:

Bereits im vorangehenden Teil war vom sechsfachen Verstehen (*liùshéntōng* 六神通) die Rede. Wenn wir nun himmlisches Auge und himmlisches Ohr beiseite lassen, können uns die übrigen vier umfassenden Einsichten einem Verständnis der Logik dienen:

1. Die Einsicht in das Bewusstsein der Anderen (*tāxīn tōng* 他心通) vermag die Bedeutung der Existenz des Subjekts in der Logik zu erweisen (*zhǐzhèng* 指證);
2. Die Einsicht in die Verortung in der Bestimmung (*sùmìng tōng* 宿命通) vermag zu erweisen,

<sup>791</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 184: »世人心目中已 A E 的主詞為空類, 以 I O 的主詞為奴兒婢子, 把一條線上的東西弄成兩條線, 且各歪曲其本性, 所以才說不能推, 無對待關係.«

<sup>792</sup> Unter den Begriff der »Einspurigkeit« der Logik fasst Mou seine Argumente für eine Untersuchung logischer Probleme in Absehung von epistemologischen Fragen, die er gegen Russell ins Feld führt. Vgl. *Kritik des erkennenden Bewusstseins*, Bd. 3, Teil 2, Kap. 2.6 (»Das Reduzibilitätssaxiom und das Zirkularitätsprinzip«), 2.7 (»Die Einspurigkeit der Logik und die Zahlen im sekundären Sinn«) sowie 2.8 (»Der gleichzeitige Einbezug beider Spuren und das Problem der Erkenntnis«), MZXSQJ 19, S. 572–593.

<sup>793</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 184: »其實都是不了解「他心通」的。[...] 復次, 我以「他心通」講主詞之存在, 則存在便不是決定對待關係之標準。存在于講對待關係毫無干係, 也毫不重要。對待關係之成立不受存在原則之制約.«

dass die logischen Sätze und deren Relationen untereinander notwendig sind;

3. Die Einsicht in die göttliche Selbstgenügsamkeit (*shénzú tōng* 神足通) vermag zu erweisen, dass in der gesamten Logik alles selbständig (*zìzú* 自足) ist, sich auf nichts stützt und daher auch kein Problem der Forderung nach dem Beweisgrund mit sich bringt (*gàití* 丐提 = *petitio principii*);

4. Die Einsicht in die Erschöpfung des Durchsickerns (*lòujìn tōng* 漏盡通) vermag zu erweisen, dass alle logischen Sätze, einerlei ob Einzelaussage, universale oder partikuläre Aussagen vollständig und geschlossen (*wú yílòu* 無遺漏) sind.

Wir lassen ausser Acht, welche Verwendung diese vier Ausdrücke im Buddhismus haben, auf welche Gegenstände (*jìngjiè* 境界) sie sich beziehen; wir benützen sie lediglich, insofern sie uns als Behelf dienen, unsere <eigene> Vorstellung zu erläutern.<sup>794</sup>

Vier Modi des sechsfachen Verstehens werden als dienlich für einen Zugang zu je einem von vier klar umrissenen Teilaspekten der Logik ausgewiesen: Da weitere Explizierungen fehlen, können wir nur zu deuten versuchen, worauf diese Bemerkung Mou Zongsans zielt. Vielleicht ist es zu Beginn hilfreich, sich vor Augen zu führen, wofür die vier einem Bodhisattva zugeschriebenen Vermögen stehen sollen: (1) die Einsicht in das Bewusstsein der Anderen versetzt den Bodhisattva in die Lage, sich alle Gegebenheiten oder Dinge aus sich selbst heraus zu vergegenwärtigen; (2) Die Einsicht in die Verortung der Bestimmung öffnet ihm den umfassenden Einblick in die Gesamtheit der karmischen Wirkungen, die ihn selbst und alle anderen Wesen bestimmen; (3) die göttliche Selbstgenügsamkeit ermöglicht ihm, sich an einem beliebigen Ort und zu einer beliebigen Zeit einzufinden; (4) die Einsicht in die Erschöpfung des Durchsickerns schliesslich vermittelt ihm die Gewissheit, dass der Kreislauf des Leidens versiegen wird. Wenn wir nun diese Vermögen von ihrem religiösen Gehalt zu abstrahieren versuchen, und uns auf die strukturellen Grundzüge eines jeden konzentrieren, so lassen sie sich nun vielleicht wie folgt erfassen: (1) selbständige Vergegenwärtigung beliebiger Gegenstände; (2) Wissen um die notwendigen Wechselbeziehungen zwischen all diesen Gegenständen; (3) Freiheit, sich ausgehend von einem beliebigen Gegenstand dieses Netzes von Wechselbeziehungen zum nächsten Gegenstand fortzubewegen; (4) Einsicht in die Geschlossenheit des Kreislaufs dieser Wechselbeziehungen und somit Gewissheit, dass er begrenzt ist. Diese vier strukturellen Merkmale weisen nun in der Tat eine gewisse Ähnlichkeit zu den von Mou angeführten vier Merkmalen der Logik aus: (1) der Logiker gibt sich seine Gegenstände selbst; (2) er erkennt die Notwendigkeit der tautologischen Transformationen, die sich in den Beziehungen zwischen den logischen Gegenständen (den Satzformeln) zeigt; (3) in der Theorie des Schliessens untersucht er das gültige Voranschreiten von einer Satzformel zur nächsten, ohne, wie im Falle des Fortschreitens von einer Proposition zur nächsten im Falle des Beweises, auf die Vermeidung von Zirkularität bedacht sein zu müssen. Er muss keine Aufmerksamkeit darauf verwenden zu vermeiden, dass im Beweis auf einen Grund Bezug genommen wird, der in den Prämissen bereits enthalten ist (*petitio principii*). (4) er weiss um die Vollständigkeit und Geschlossenheit aller Satzformeln der Logik, ohne, wie etwa in der Epistemologie, berücksichtigen zu müssen, dass stets neue Fälle von Propositionen eintreten können, welche z.B. den Wahrheitswert einer universalen Aussage, oder genauer: generalisierten Aussage, invertieren könnten. Der Umstand allerdings, dass Mou Zongsan an keiner Stelle selber diese Analogien ähnlich deutlich herausstellt, weist wohl darauf hin, dass er ihnen selbst keine grosse Bedeutung

<sup>794</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 190: »再(sic!)上篇有所謂六通者, 今除去天眼、天耳兩通外, 其餘四通皆有助於邏輯之理解。1. 他心通可以指證邏輯中主詞存在之意義; 2. 宿命通可以指證邏輯命題及其間的關係都是必然; 3. 神足通可以指證凡邏輯中皆自足, 不假借, 不丐題; 4. 漏盡通可以指證一切邏輯命題, 無論單舉、全舉或偏舉, 皆窮盡而無遺漏。這四個字眼, 在佛家中有何作用, 指何境界, 我不管; 只因其有助於我的意思之說明, 故用之。«

beimisst, was indirekt bestätigt wird, wenn er explizit sagt, er blende den Sinn dieser Ausdrücke im Buddhismus aus, und verwende sie nur, insofern sie einem besseren Zugang zu einem Verständnis der Logik dienen. Diese Einschränkung ist mindestens insofern zu relativieren, als dass er zumindest in Anspruch nimmt, durch die Kenntnis des »Bewusstseins der Anderen« in der Lage zu sein, einen klaren Blick auf den Status der »Existenz« in der Logik gewinnen zu können. Umgekehrt fällt auf, dass er in der Fassung des Artikels, die er fünf Jahre später in *Die Norm der Logik* aufnimmt, diese detaillierten Bezüge zu den sechs übersinnlichen Fähigkeiten eines Bodhisattva vollständig entfallen lässt, ja dass keine davon explizit Erwähnung findet. Allerdings verwendet Mou Zongsan hier den Begriff der »Selbstbewusstheit im Samādhi« (*zìjué sānmèi* 自覺三昧, *tōng* 通) und prägt den Begriff des *yóuxì cúnǚōulùn* 遊戲存有論, der »Theorie des fiktiven<sup>795</sup> Seins« oder »Ontologie des freien Spiels«.<sup>796</sup> Der geläufige Ausdruck hierfür lautet *yóuxì sānmèi* und bezieht sich auf den vierten Grad der Versenkung, in dem der Buddha die oben erläuterten sechs übersinnlichen Fähigkeiten erreicht haben soll.<sup>797</sup> Von Chan-Meister Nanquan Puyuan 南泉普願 (748–834) ist überliefert, er habe sich nach ausgiebigen Textstudien schliesslich Meister Mazu Daoyi 馬祖道一 (709–788) zugewandt und unter dem Eindruck von dessen Lehre sogleich Befreiung und den Samādhi des freien Spielens erlangt, den er zu seiner Devise erhob.<sup>798</sup> Im wundersamen Erwachen, in welches der so Befreite eintritt, stellt sich ein spontanes Fliessen der Vorstellungen ein, das sich sprachlicher Vermittlung entzieht. Es bleibt somit innerliche Bezeugung, unkommunizierbare persönliche Erfahrung. Ausgehend von diesem Verständnis hat dieser Ausdruck in Schriften über Malerei und Lyrik Eingang gefunden, in denen das Kunstwerk eher als Ausfluss jener »kreativen Versenkung« gilt, denn als Produkt eines bewusst gestaltenden Aktes.<sup>799</sup> Wie oben gezeigt, rekurriert auch Jin Shengtan auf den Topos der Einsicht in das Bewusstsein der Anderen, einem der Aspekte des Samādhi des freien Spiels, um sich für den intrinsischen Wert rein fiktionaler Literatur stark zu machen. Hierauf wiederum nimmt Mou Zongsan Bezug, wenn er für den Logiker das freie – sprich: von den Tatsachen absehende – Spiel mit seinen Vorstellungen propagiert: Denn gerade in der völligen Loslösung aller Rückbindung an wirkliche Gegebenheiten zeigen sich die rein formalen Gesetzmässigkeiten des Denkens umso deutlicher und unverfälschter. Implizit auf Jin Yuelins Versuch Bezug nehmend, verschiedene Regeln des direkten Schliessens in Abhängigkeit des ontologischen Status des Subjekterms zu bestimmen, schreibt Mou Zongsan in der 1941er Fassung:

Eine partikuläre Aussage verweist in demselben Sinne auf die Existenz wie eine universale Aussage. Das, worauf das universale und das partikuläre Urteil gehen, liegt auf derselben Spur; es gibt einen Unterschied der Quantität, doch keine Differenzierung in zwei Arten <nämlich hypothetisch und kategorisch>. Es ist also weder der Fall, dass <hier> die Existenz nicht angenommen würde, noch, dass die Existenz bestätigt würde, und auch nicht, dass die Existenz

<sup>795</sup> Wörtl. »vorgespielten«.

<sup>796</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 449.

<sup>797</sup> Chin. *yóuxì* steht für Skrt. *vikrīḍita*. Vgl. Soothill & Hodous, 1937, S. 414; *yóuxì shéntōng* ist eine alternative Bezeichnung für die *ṣaḍabhiññā (liù shéntōng)*. Der Ausdruck *yóuxì sānmèi* stammt aus dem *Mahāprajñāpāramitā sūtra* und lautet dort »Samādhi des spielenden Löwen« (*Dàbōrēbōluómì jīng* 大般若波羅蜜經, Taishō Tripiṭaka Bd. T05, Nr. 220, S. 2 (übers. Xuanzang), *Móhēbōrēbōluómì jīng* 摩訶般若波羅蜜經, Bd. T08, Nr. 223, S. 217 (übers. Kumārajīva)). In Nāgārjunas Sutrenkommentar (*Mahāprajñāpāramitā śāstra*, *Dàzhìdùlùn* 大智度論) wird zur Erläuterung dieser Metapher auf das ausgelassene Spiel eines Löwen mit seiner Beute verwiesen, wobei der Löwe für den Buddha Śākyamuni steht, den König der Menschen. (Taishō Tripiṭaka Bd. T25, Nr. 1509, S. 116).

<sup>798</sup> Wittern, Christian, *Das Yulu des Chan-Buddhismus: die Entwicklung vom 8.–11. Jahrhundert am Beispiel des 28. Kapitels des Jingde chuandenglu*. Bern, Berlin, u.a.: Lang, 1998, S. 284.

<sup>799</sup> Wu Ran 無染, »Youxi sanmei« (遊戲三昧), In: *Hualun yanjiu* 96.4, 1999, S. 43ff.

zur Bedingung gemacht würde, es handelt sich also um eine fiktive Existenz in der Vorstellung (yóuxì sānmèi zhī cúnzài 遊戲三昧之存在).<sup>800</sup>

Gleich im Anschluss an diese Stelle führt er für diese seine Position den kritisierten Russell selbst als Gewährsmann an. Jener sagt in der bereits erwähnten *Introduction to Mathematical Philosophy* zu Logik und Mathematik (das Folgende ist die Wiedergabe von Mous Übersetzung):

Wir untersuchen in dieser Disziplin keine besonderen Tatsachen oder Qualitäten. [...] Wir können sagen, eins und eins sei zwei. Doch dies heisst keineswegs, dass Konfuzius und Menzius zusammen zwei ergibt. Denn vom Gesichtspunkt des Logikers oder reinen Mathematikers gibt es noch keine Bezeichnungen wie Konfuzius oder Menzius. Dass es die Welt dieser beiden Individuen noch nicht gibt, heisst keineswegs, dass es sich dabei um eine Welt handelte, in der eins und eins gleich zwei nicht gilt. Wer sich mit reiner Mathematik oder Logik beschäftigt, kann überhaupt kein Individuum anführen. Denn wenn er dies täte, so fügte er etwas völlig Irrelevantes und Nichtformales ein.<sup>801</sup>

Russell exemplifiziert seine Position anschliessend mithilfe des Syllogismus: Alle Menschen sind sterblich, Sokrates ist ein Mensch, also ist Sokrates sterblich. Dieser Schluss behauptete lediglich, dass die Prämisse die Konklusion enthält, doch keineswegs, dass Prämisse und Konklusion tatsächlich beide wahr sind. »Selbst die älteste Logik behaupte also, die Wahrheit der Prämisse sei logisch betrachtet irrelevant.«<sup>802</sup> Mou fährt fort:

Mit der Verwendung eines universalen oder partikulären Subjekts verhält es sich gleich wie mit der Anwendung von »Mensch«, »sterblich« und »Konfuzius« im obigen Beispiel. Es muss gerade nicht danach gefragt werden, wie es sich verhält, wenn es existiert, und wie, wenn es nicht existiert. Es ist auch nicht so, dass infolge der Unterscheidung in universale und partikuläre Aussage zu beachten wäre, ob <das Subjekt> existiert oder nicht, ob es wirklich ist oder nicht. Wenn man diese Frage beachten müsste, so hätte man im obigen Syllogismus auch danach zu fragen, ob der Umstand, dass Konfuzius ein Mensch ist, wirklich wahr ist, ob es also ein Seiendes gibt, das <dem Ausdruck »Konfuzius«> entspricht. Nun ist Russell der Ansicht, dass danach nicht gefragt werden kann; wenn er es im Falle des Subjekts von universalen und partikulären Aussagen unterlässt, diese Frage zu stellen, so kann dies bloss auf eine Unachtsamkeit zurückzuführen sein.<sup>803</sup>

<sup>800</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 450: »所以偏稱所指的存在, 也決不是指謂一定之存在. 其為「存在」之意與全稱同. 全偏所指, 俱屬一線; 有量之差, 無類之別. 既非不假設存在, 亦非肯定存在, 且非以存在為條件, 乃遊戲三昧之存在也.«

<sup>801</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 450. Wie beinahe immer in Russells Beispielen ersetzt Mou in seiner Übersetzung die Namen »Sokrates« und »Plato« durch »Konfuzius« und »Menzius«: »我們在這個學問裏不研究特殊的事物或特殊的性質. [...] 我們可說: 一加一是二. 但卻不是說孔子與孟子是二. 因為在邏輯家或純粹數學家的地位上, 我們從未聞孔子與孟子之名. 沒有這麼兩個個體世界, 仍不失為其中一加一是二之世界. 作純粹數學家或邏輯家的人, 什麼個體都不可提. 因為如果提了, 便加入了無關緊要而且非形式的東西.« Die Stelle findet sich in Russell, 1960, S. 196f.

<sup>802</sup> Russell, 1960, S. 197.

<sup>803</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 450f.: »全稱偏稱主詞之利用, 猶如「人」、「死」、「孔子」之利用同. 正不必追求它存在不存在, 真實不真實. 如須顧及此等問題, 則於上述三段推理中, 孔子是人, 亦須問其是否真實, 是否有存在與之相應. 今羅素以為不能問此, 而無端忽于全稱偏稱之主詞置此疑問, 此非失察而何.«



## 4.5 Zur Frage des Verhältnisses zwischen bejahender universaler und verneinender partikulärer Aussage und dessen Begründbarkeit mithilfe des »Existenzprinzips«

### 4.5.1 Für eine Erklärung der direkten Schlüsse sind die Prinzipien der Quantität und Qualität hinreichend

Im Anschluss an seine Ausführungen zum Wesen der Existenz in der Logik wendet sich Mou wieder dem Verhältnis von universaler und partikulärer Aussage unterschiedlicher Qualität zu. Er hält dabei fest, dass bei der Untersuchung der direkten Schlüsse zwischen diesen Aussagen die *Verhältnisse* ihrer Wahrheitswerte zu prüfen sind. Überprüfe man dagegen die einzelnen Sätze isoliert auf ihre tatsächlichen Wahrheitswerte, so liege auf der Hand, dass ein jeder davon unabhängig von den anderen einen bestimmten Wahrheitswert besitzt. Dieser steht aber laut Mou mit den anderen Sätzen in keinem inneren Zusammenhang. Zu seiner Bestimmung sind lediglich die Prinzipien der Identität, des ausgeschlossenen Mittelgliedes und des ausgeschlossenen Widerspruches erforderlich, also jene Explikationen der Dichotomie, welche die Voraussetzung des Urteilens sind. Unter diesen Umständen aber sei es auch im Falle des Verhältnisses von A und O kaum mehr sinnvoll, am Begriff des *direkten* Schlusses oder gar der Explikation festzuhalten.

Für die Bestimmung der durch die direkten Schlüsse ausgedrückten Satzverhältnisse reicht Mou zufolge der Rückgriff auf die beiden Kriterien der Qualität und Quantität. Sie bezeichnet Mou Zongsan als die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Begründung jener als Wahrheitswertverhältnisse darstellbaren Beziehungen zwischen den quantifizierten Sätzen. Er versucht dies aufzuzeigen anhand der Konsequenzen, welche die Einführung des Existenzprinzips für die Erkennbarkeit der Korrelationen der Sätze nach sich zieht: Folge man dessen Verfechtern, so hänge die Wahrheit eines partikulären Satzes I oder O davon ab, ob sein Subjekt existiert oder nicht. Anders die universalen Sätze A und E, deren Wahrheit nicht mit der Existenz ihres Subjekts zusammenhänge. Damit verfügen aber die partikulären Sätze von sich aus über einen Wahrheitswert, der in keiner Beziehung zu demjenigen des universalen Satzes konträrer Qualität steht. Mou hält fest:

Es scheint, dass wir durch eine derartige Erläuterung ihres <= dieser Sätze > Zusammenhangs nicht erkennen <können>, wie eine gegenseitige Abhängigkeit möglich wird. Eine solche <Erläuterung> betrifft in Wirklichkeit nicht eine gegenseitige Abhängigkeit von einzelnen Sätzen, sondern vielmehr eine solche von einem Subjekt und den Gegenständen, auf die dieses verweist. Wenn es sich mit der gegenseitigen Abhängigkeit in der Logik aber so verhielte, was wäre dann der Grund, dass sie nicht zu einem Diener oder einer Magd <der Epistemologie> würde? Was wäre dann <der Grund>, dass sie nicht zu empirischer Erkenntnis würde?<sup>804</sup>

Mou greift hier wieder die Metaphern von »Diener« und »Magd« auf, die er aus seiner Auseinandersetzung mit Jin Shengtans oben dargestelltem Gedicht gewinnt, um auf die grundlegende Differenz von Logik und Epistemologie anzuspielen, die es seines Erachtens hier zu berücksichtigen gilt: Fragt man nach der Existenz des Subjekts, so untersucht man zwecks Bestimmung des Wahrheitswertes des entsprechenden Satzes, ob es tatsächlich Elemente gibt, die unter den Begriff im Subjektterm fallen. Man bindet also den Wahrheitswert des Satzes zurück an die Existenz von Individuen, auf die einer seiner Terme referiert. Die Frage nach der Existenz realer Individuen lässt sich aber ganz offensichtlich durch die Gesetzmässigkeiten des Denkens alleine nicht beantworten. Vielmehr betrifft sie die

<sup>804</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 185: »似這種講對待關係，吾不知如何能有對待？這種對待實不是命題與命題之間的對待，倒是主詞與其所指之對象的對待。邏輯中的對待關係而若此，不成了奴兒婢子是什麼？不成了經驗知識是什麼？«

Erkenntnis der Aussenwelt und ist daher epistemologischen Charakters. Demnach steht sie aber auch in keinem *inneren* Zusammenhang mit den rein formal bestimmten Verhältnissen zwischen quantifizierten Sätzen, von denen die Lehre der direkten Schlüsse handelt: Denn die Aufmerksamkeit bei der Untersuchung der direkten Schlüsse gilt den Beziehungen zwischen Sätzen. Die direkten Schlüsse handeln davon, was aus Sätzen einer bestimmten Qualität und Quantität folgt. Die Gegenstände, deren Verhältnisse sie aufzeigen, sind verschiedene Kollektionen von Subjekt-Prädikat-Sätzen, die indes in Absehung ihrer inneren Gliederung, als unanalysierte in den Blick treten<sup>805</sup>. Wenngleich jene Elementarsätze nicht auf elementare Sachverhalte verwiesen, sind sie elementar in dem Sinne, dass sie die kleinsten Bausteine einer Syntax darstellen, in deren Transformationen sich die logischen Gesetze zeigen. Die Prinzipien der Quantität und der Qualität operieren somit auf Sätze: Diese sind einerseits bestimmt als entweder falsch oder wahr, und werden andererseits aufsummiert zu umfassenderen oder weniger umfassenden Mengen (Kollektionen) wahrer oder falscher Sätze. Ihre Verhältnisse ergeben sich daher als qualitative Verhältnisse von Wahrheitswerten zum einen, als quantitative Verhältnisse von Kollektionen unterschiedlich zahlreicher Elementarsätze zum anderen.

Demgegenüber betrifft das Existenzprinzip gar nicht das Verhältnis verschiedener Sätze, sondern die Beziehung von Sätzen zu den Sachverhalten, für die sie stehen. So können laut Mou Zongsan der üblichen Darstellung der direkten Schlüsse zwei Irrtümer angelastet werden: 1. die fälschliche Gleichsetzung von universaler Aussage und leerer Klasse<sup>806</sup>, 2. die Verkennung der Wahrheitswertkorrelation *von Sätzen* als Grundlage der direkten Schlüsse, und damit einhergehend die Betonung des Verhältnisses des Subjekts zu den Gegenständen, auf die es referiert.<sup>807</sup>

#### 4.5.2 Das Widerspruchsverhältnis zwischen universaler und partikulärer Aussage konträrer Qualität ist nur aufgrund des Extensionalitätsprinzips möglich

Seine Auseinandersetzung mit der Bedeutung der »Existenz« in der Logik beschliesst Mou Zongsan mit einer Diskussion des Widerspruchsverhältnisses zwischen universaler und partikulärer Aussage entgegengesetzter Qualität. Von allen traditionellen direkten Schlüssen lässt Eaton unter Berücksichtigung von Russells Interpretation der universalen Aussage lediglich einen gelten: Demnach besteht zwischen A und O sowie E und I ein *Widerspruch*, es kann also aus der Falschheit des ersten auf die Wahrheit des zweiten geschlossen werden und umgekehrt. Mou Zongsan bemüht sich nun zu zeigen, dass dieses Widerspruchsverhältnis dem impliziten Einbezug des Extensionalitätsprinzips geschuldet ist, ja dass es als dieses spezifische Verhältnis unter ausschliesslicher Berücksichtigung des Existenzprinzips unerkant bleiben muss.<sup>808</sup>

<sup>805</sup> Mou Zongsan scheint von nicht weiter reduzierbaren Sätzen – daher: Elementarsätzen – der Form »S ist P« auszugehen, die aber als ganzes entweder »wahr« oder »falsch« sind (einen dritten Wert schliesst er aus, denn es geht ja um die Korrelation von Sätzen der Qualitäten Wahr oder Falsch). Diese Festlegungen der Wahrheitswerte der Sätze sind indessen im Rahmen einer logischen Betrachtung willkürlich und hängen nicht vom epistemologischen Status von S oder P, und somit mittelbar deren tatsächlicher Existenz, ab. In diesem Sinne mag die Rede von unanalysierten Sätzen in der Tat sinnvoll sein. Die universalen Aussagen werden als Summen dieser Sätze verstanden, die partikulären Aussagen als Teilmengen dieser Summen. Da es bei den Verhältnissen zwischen universalen und partikulären Aussagen eben darum geht, spricht Mou bisweilen auch vom Extensions- statt von Quantitätsprinzip.

<sup>806</sup> Dies ist, wie Mou zu zeigen versucht, eine Folge der Gleichsetzung von Universale und universaler Aussage. Vgl. dazu Kap. 3.2.

<sup>807</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZXSQJ 25, S. 185.

<sup>808</sup> Dies gilt für die Fassung von 1941, welche in *Die Norm der Logik* aufgenommen ist. Eine vollständige und ausführliche Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses universalen und partikulärer Aussagen findet sich hier davon unabhängig. Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 414–421.

Rufen wir uns Eatons Beweis des Widerspruches von A und O (bzw. E und I) in Erinnerung:<sup>809</sup> Es ist wahr, dass immer wenn S, dann P, kann umformuliert werden in: Es ist wahr für jedes, dass es P ist, sofern es S ist. Dies ist äquivalent mit: Es ist wahr für jedes, dass es S nicht ist oder P ist. Und dies wiederum gleichwertig mit: Es ist falsch, dass irgendeines S und nicht P ist. Dies aber, dass nämlich irgendeines wohl S aber nicht P ist, entspricht gemäss Eaton genau dem, was der O-Satz als wahr behauptet. Somit ist der A-Satz wahr genau dann, wenn der O-Satz falsch ist und *vice versa*.

Mous Einwand gegen diese zunächst sehr einleuchtende Auffassung Eatons setzt beim Verständnis der Existenz des Subjektterms an: Er bezeichnet zunächst den Schluss von der Wahrheit von A auf die Falschheit von O unter ausschliesslicher Berücksichtigung des Existenzprinzips als nicht notwendig. Unter der Annahme, dass »einige S« existieren, gehören diese selbstverständlich in den Bereich von alle S. Wenn daher »alle S sind P« wahr ist, so kann *aufgrund des Extensionalitätsprinzips* geschlossen werden, dass »einige S sind nicht P« falsch ist. Wenn indes »einige S« nicht existieren, so ist »einige S sind nicht P« grundsätzlich falsch, weil das Subjekt nicht existiert, doch keineswegs, weil »alle S sind P« wahr ist: Zwischen der falschen Aussage »einige S sind nicht P« und der wahren Aussage »alle S sind P« besteht somit kein innerer Zusammenhang, und es lässt sich von der einen kein Schluss auf die andere ziehen. Die Falschheit von O und die Wahrheit von A sind voneinander *unabhängig*. Somit stehen A und O dann miteinander im Widerspruch, wenn S existiert; wenn S indes *nicht* existiert, so ist dies nicht der Fall.

Analoges gilt für den Schluss von der Falschheit von A auf die Wahrheit von O: Der Schluss von der Falschheit von »alle S sind P« auf die Wahrheit von »einige S sind nicht P« ist nur dann gültig, wenn »einige S« existiert, da dann »einige S« gemäss dem Extensionalitätsprinzip in »alle S« enthalten sind, worin das Widerspruchsverhältnis begründet ist. Wenn es falsch ist, dass P für alle S gilt, so muss es für einige dieser S wahr sein, dass P für sie nicht gilt. Existiert indessen »einige S« nicht, so ist »einige S sind nicht P« an sich falsch, wobei dies mit der Falschheit von A (»alle S sind P«) in keinem inneren Zusammenhang steht. Beide sind einfach zugleich falsch. Unter ausschliesslicher Berücksichtigung des Existenzprinzips kann O sowohl wahr, als auch falsch sein, wenn A falsch ist, so dass nicht von einem Widerspruch gesprochen werden kann.

Schliesslich wendet sich Mou Zongsan dem Schluss von der partikulären verneinten auf die universale Aussage bejahter Qualität unter ausschliesslichem Einbezug des Existenzprinzips zu: Wiederum ist es seiner Ansicht nach nicht notwendig, dass A falsch ist, wenn O wahr ist, bzw. dass umgekehrt A wahr ist, wenn O falsch ist. Sofern »einige S« existieren, sind diese »einigen S« auch Teil von »allen S«, womit aus der Wahrheit von »einige S sind nicht P« aus dem Extensionalitätsprinzip folgt, dass »alle S sind P« falsch ist. Wenn »einige S« hingegen nicht existieren, so ist »einige S sind nicht P« grundsätzlich falsch, und es steht mit »alle S sind P« in keiner Beziehung, so dass aus der Falschheit von O nicht auf die Wahrheit von A geschlossen werden kann. Setzt man O hingegen als falsch an unabhängig von der Tatsache, ob »einige S« existieren, so lässt sich daraus ebensowenig auf den Wahrheitswert von A schliessen: Denn aus der Falschheit von »einige S sind nicht P« lässt sich weder schliessen, dass »alle S sind P«, noch, dass »kein S ist P« wahr ist. Mou fasst daher zusammen: Wenn es wahr ist, dass das Subjekt von O existiert, dann ist A falsch; wenn es hingegen falsch ist, dass das Subjekt von O existiert, so ist der Wahrheitswert von A unbestimmt, so dass dann nicht von einem Widerspruch gesprochen werden kann.

Es zeigt sich, dass das Extensionalitätsprinzip sich leicht ansetzen lässt, wenn man sich das Subjekt des Satzes O als existierend vorstellt. Dann entsteht ganz leicht eine Verknüpfung <zu A>, und es lässt sich ein Widerspruch herbeiführen. Doch da der Satz O die Existenz des

<sup>809</sup> Vgl. oben S. 248.

Subjekts bejaht, erhält er seine Bestimmung<sup>810</sup> als wahr oder falsch aufgrund der Existenz des Subjekts; zugleich lässt sich aber die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass <der Satz auch> aufgrund der Nichtexistenz des Subjekts falsch ist. Grund dafür ist, dass <= die heutigen Logiker> ja bereits bestätigt haben, dass die Wahrheit oder Falschheit des O-Satzes ihre Bestimmung dem Umstand schuldet, ob sein Subjekt existiert oder nicht. Da er auch falsch sein kann, weil <dieses Subjekt> nicht existiert, so kann folglich die Widerspruchsrelation zwischen A und O <, die auf dem Extensionalitätsprinzip beruht, Anm. R.S.> nicht begründet werden. Diesen Punkt hat weder Eaton noch Jin Yuelin beachtet! Ihr Augenmerk legten sie bloss auf die Frage nach der Existenz des Subjekts, doch nicht auf diejenige nach seiner Nichtexistenz. Doch das Existenzprinzip vermag keineswegs einseitig zu erlauben, dass man sich zwar vorstellt, dass es <das Subjekt> existiert, nicht aber, dass es nicht existiert. Da nun das Existenzprinzip einerseits dazu führen kann, dass A und O in einen Widerspruch überführt werden, andererseits aber auch, dass sie nicht widersprüchlich sind, wie kann man dann sagen, dieser Widerspruch sei notwendig?<sup>811</sup>

Mou Zongsans obige Einwände laufen alle auf die Feststellung hinaus, dass sich zwischen dem Wahrheitswert einer universalen Aussage und demjenigen einer partikulären Aussage überhaupt kein *innerer* Zusammenhang begründen lässt, wenn letzterer ausschliesslich von der tatsächlichen Existenz des Subjekts abhängen soll. Der Wahrheitswert der partikulären Aussage ist in diesem Fall unabhängig von demjenigen der universalen bestimmt. Somit ist auch denkbar, dass die universal bejahende Aussage selbst dann *falsch* ist, wenn die partikulär verneinende falsch ist. Nämlich dann, wenn letztere falsch ist, weil nichts existiert, das ihrem Subjektterm entspricht. Der Widerspruch zwischen dem partikulären Satz und dem universalen Satz konträrer Qualität ergibt sich nur dann, wenn die Existenz seines Subjekts angenommen wird, und zwar ausschliesslich dadurch, dass dann das Extensionalitätsprinzip zur Anwendung kommt. Die tatsächlichen Wahrheitswerte der universalen und partikulären Aussage wären indes unabhängig voneinander (*zìxíng* 自行)<sup>812</sup> und auf unterschiedlichem Wege bestimmt (*dào bù tóng* 道不同)<sup>813</sup>, so dass sie jeweils einen selbständigen Bereich <von Gegenständen> (*zì chéng yī jiè* 自成一界)<sup>814</sup> bilden. Während die universale Aussage dem Bereich des Hypothetischen angehörte, fiel die partikuläre Aussage in den Bereich des Kategorischen (Faktischen). Mou Zongsan zeigt somit, dass sich keine *innere* Verbindung zwischen den Wahrheitswerten derart unterschiedlich aufgefasster universalen und partikulärer Aussagen beweisen lässt, und dass aus diesem Grund unter Annahme des Existenzprinzips die Interpretation des Widerspruches von  $S \sim P$  und  $\sim(S \sim P)$  als Verhältnis eines *direkten* Schlusses zwischen O und A *unzulässig* ist. Dieses Widerspruchsverhältnis ergibt sich erst dann, wenn das Extensionalitätsprinzip zur Anwendung kommt, und das heisst auch: wenn die Extensionen der universalen bzw. der partikulären Aussage als ein Verhältnis eines Ganzen zu seinen Teilen betrachtet werden. Das aber bedeutet auch, dass sie sich nicht zwei unterschiedlichen Ebenen zuordnen lassen.

<sup>810</sup> Chin. *zhìyuē* 制約.

<sup>811</sup> »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, MZSXSQJ 25, S. 189.: »可見以存有原則論, O 命題主詞若皆從存在方面著想, 外範原則易加入, 容易有連帶關係, 矛盾亦容易造成. 但因為 O 命題是肯定主詞存在的, 其真假受主詞存在的制約, 故又不能禁止其因主詞不存在而假這一可能. 因他們已肯定 O 命題之真假是受主詞存在與否之制約故也. 既可因不存在而假, 則 A O 矛盾關係便不成立. 此卻為伊頓及金岳霖所未注意! 他們只注意了 O 命題的主詞之存在一方面, 但未注意不存在一方面. 然存在原則並不能只許設想其存在不許設想其不存在也. 故存在原則既可以使 A O 矛盾, 亦可以使其不矛盾, 然則如何能說其必矛盾?«

<sup>812</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 452.

<sup>813</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 453f.

<sup>814</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 454.

#### 4.5.3 Warum das Existenzprinzip den Widerspruch zwischen A und O nicht begründen kann: formale Darstellung

Mou Zongsans Kritik lässt sich mit Hilfe der oben bereits eingeführten Formalisierung Eatons noch einmal verdeutlichen: Eaton hatte Russells Vorschlag, die universale Aussage als hypothetisch anzunehmen, übernommen, und »alle S sind P« folglich interpretiert als  $A \supset P$ , was äquivalent ist mit  $\sim S \vee P$ . Sofern P wahr ist, ist dieser Satz also auch immer wahr, wenn S falsch ist. Diese Disjunktion ist ihrerseits äquivalent mit der Konjunktion:  $\sim(S.\sim P)$ . Die partikuläre Aussage »einige S sind P« deutet Eaton als Bestätigung des Vorkommens der Konjunktion S.P, die Falschheit davon »einige S sind nicht P« folglich, mit Russell, als das Vorkommen von Fällen von S. $\sim$ P: Dies nun steht offensichtlich im Widerspruch zu obigem  $\sim(S.\sim P)$ . Eaton geht allerdings bei dieser Interpretation der partikulär verneinten Aussage nach wie vor von der Existenz des Subjekts aus, denn er setzt S. Dies bedeutet, dass es Werte einer propositionalen Funktion S gibt, die wahr sind, so dass es einige (mindestens ein) x gibt, für die gilt S(x). Doch wenn man Mou Zongsan zufolge das Existenzprinzip zum Kriterium der Wahrheit der Sätze erhebt, so hat dies für die Interpretation der partikulären Aussage als Konjunktion tiefer greifende Folgen: In der Interpretation von O als S. $\sim$ P wird, wie in der traditionellen Lehre der direkten Schlüsse, vorausgesetzt, dass S existiert. Also S(x). $\sim$ P(x). Diese Annahme trifft Eaton explizit. Doch wenn die Existenz des Subjekts als Kriterium für die Bestimmung der Wahrheitswerte der Sätze und in der Folge von deren Korrelationen dienen soll, so muss nach Mou Berücksichtigung finden, dass es gerade die Nichtexistenz von S ist, welche den O-Satz falsch macht. Wenn es aber S nicht gibt, so ist dies unvereinbar damit, dass es ein x gibt, für das S(x) wahr, P(x) aber falsch ist (Eatons S. $\sim$ P). Dies besagt, vielmehr, dass es nur x gibt, für die »S(x) und P(x)« falsch ist. Es muss also nicht bloss P(x) falsch sein, sondern die Konjunktion S(x).P(x). Dann aber ergibt sich als Interpretation von O unter dem Existenzprinzip:  $\sim(S(x).P(x))$ . Dies steht nun offensichtlich nicht im Widerspruch zu  $\sim(S(x).\sim P(x))$ .  $\sim(S(x).P(x))$  bedeutet die Inkompatibilität von S und P:  $\sim S(x) \vee \sim P(x)$ , (S|P); seine Verneinung steht folglich für eine Konjunktion ( $\sim(\sim S \vee \sim P) = S \cdot P$ ), nicht für die mit der Implikation äquivalente Verknüpfung ( $\sim S \vee P$ ). Entfällt im Rahmen einer Untersuchung nach dem Existenzprinzip die Interpretation der negativen partikulären Aussage als S. $\sim$ P, so verschwindet auch der Widerspruch zu der als hypothetische Implikation interpretierten positiven universalen Aussage. Mou Zongsan zeigt somit auf, dass die Interpretation der partikulären O-Aussage von Vorannahmen über den Status von S ausgeht, welche die Wahrheit von O gerade *nicht* von der Existenz von S abhängig machen. Wenn aber angenommen werde, O sei falsch, während S existiere, so könne man die Falschheit des O-Satzes S(x). $\sim$ P(x) sehr wohl interpretieren als die Wahrheit des A-Satzes:  $\sim(S(x).\sim P(x))$ . Da in diesem Falle bereits gesetzt sei, dass einige S existierten, verweist nach Mou Zongsan hier auch »alle S sind P« auf eine tatsächliche, nicht bloss eine hypothetische, Implikation, so dass die Widerspruchsrelation letztlich dem Extensionalitätsprinzips geschuldet ist. Der formale Beweis der Äquivalenz der Falschheit von O ( $\sim(S.\sim P)$ ) und der Wahrheit von A ( $S \supset P = \sim(S.\sim P)$ ) würde somit auf einer nichtformalen Auslegung der Existenz von S fassen, die letztlich Mou zufolge mit der konsequenten Anwendung des Existenzprinzips nicht vereinbar ist. Allerdings ist nicht die Interpretation von A als Implikation der Schwachpunkt von Eatons Analyse, sondern die reduktive Identifizierung von O mit der Konjunktion S. $\sim$ P, welche eine Einschränkung des Fokus auf den Fall beinhaltet, dass das S existiert. O umfasst indes auch die Fälle, in denen gilt  $\sim S.P$  oder  $\sim S.\sim P$ , wenn also S nicht existiert, oder wenn weder S noch P existieren. Beide Konjunktionen müssen somit unter Berücksichtigung der Möglichkeit einer Nichtexistenz von S beachtet werden: O besagt folglich, dass es kein x gibt, für das die Konjunktion S.P (genauer: S(x).P(x)) den Wert Wahr annimmt:  $\sim(S.P)$ . Unter ausschliesslicher Berücksichtigung des Existenzprinzips lässt sich somit kein Widerspruch zwischen partikulärer Aussage und universalen Aussage konträrer Qualität begründen. Es ist

allerdings auch offensichtlich, dass diese Interpretation von O nicht von derselben Eleganz und Nützlichkeit ist wie  $S \sim P$ , das genau jener Wahrheitswertkombination (WF) entspricht, welche die Implikation nicht zulässt. Mou Zongsan macht an anderen Orten durchaus Gebrauch von diesem Widerspruchsverhältnis<sup>815</sup>; er zieht lediglich in Zweifel, dass  $S \sim P$  die korrekte Interpretation von O *unter ausschliesslicher Berücksichtigung des Existenzprinzips* ist.

#### 4.6 Zur Kategorizität oder Hypothesizität universaler Aussagen

Die Fassung von »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«, welche Mou Zongsan in die *Norm der Logik* aufnimmt, ergänzt er um zwei kurze Kapitel, in denen er zu Ausführungen Eatons Stellung nimmt: Zunächst wendet er sich der Unterscheidung zwischen Hypothetisch und Kategorisch zu, die Eaton im Kontext der Interpretation der universalen Aussage in der aristotelischen Logik anspricht. Dort führt Eaton zunächst zwei Versuche an, diese Unterscheidung zu erfassen. (1) kategorisch ist eine Aussage der Form Subjekt-Prädikat, hypothetisch eine solche, die als Implikationsrelation zweier Terme formuliert ist. (2) die kategorische Form bestätigt *implizit* die Existenz des Subjektterms. Die erste Variante verwirft Eaton selbst und bezeichnet sie als bloss oberflächlich. Demgegenüber akzeptiert er die zweite. Deshalb interpretiert er das universale kategorische Urteil der traditionellen Logik als eine hypothetische Aussage, mit der zugleich implizit bestätigt werde, dass das Vorderglied unter gewissen Umständen wahr ist: »Alle Menschen sind sterblich« bedeutet demnach: »Wenn irgendetwas Element der Klasse der Menschen ist, so ist es sterblich« und »es gibt tatsächlich Menschen«. Diese Analyse hat zur Folge, dass Syllogismen, die von universalen Aussagen auf partikuläre schliessen, genau genommen nicht einen Schluss von zwei Gliedern auf ein drittes, sondern einen von drei Gliedern auf ein viertes bedeuten, da zwischen Nebenprämisse und Konklusion noch die Behauptung der Existenz des Mittelgliedes tritt: Folgender Syllogismus des Typs Felapton »Jeder vollkommene Mensch hat keine Fehler, alle vollkommenen Menschen leben in der Gesellschaft, also leben in der Gesellschaft einige, die keine Fehler haben« ist demnach aufzulösen in die viergliedrige Schlussform: »Wenn irgendein Mensch ein vollkommener Bürger ist, so kann er keine Fehler haben (1). Wenn irgendein Mensch ein vollkommener Bürger ist, so lebt er in der Gesellschaft (2). *Es gibt tatsächlich vollkommene Bürger* (3).  $\therefore$  Einige, die in der Gesellschaft leben, können keine Fehler haben (4).«<sup>816</sup> Mou Zongsan schreibt hierzu folgenden Kommentar:

Eaton ist der Ansicht, universale kategorische Sätze könnten zwar in Implikationsfiguren aufgelöst werden, doch er muss andererseits insgeheim die Existenz des Subjekts bejahen (*kěndìng* 肯定). Ansonsten gebe es einige Syllogismen, die nicht begründet (*chénglì* 成立) werden könnten. Wir sind ganz und gar nicht dieser Ansicht. In der Logik ist die Gewinnung des Subjekts in universalen Sätzen, ob man letztere nun als kategorische notiert oder in hypothetische überträgt (*yìwéi* 譯為), stets hypothetisch (*jiǎshè de* 假設的) und somit eine sogenannte rein formale Konstruktion (*xūnǐ* 虛擬). Sie wendet sich keineswegs der Frage zu, ob

<sup>815</sup> So etwa bei der Diskussion der generalisierten Sätze, die im Gegensatz zu den aristotelischen Sätzen AEIO durch (empirische) Induktion gewonnen werden. Der Widerspruch zwischen dem universalen und dem partikulären Quantor kommt immer dann zur Geltung, wenn das Extensionalitätsprinzip zur Anwendung gelangt. Während dieses in der reinen Logik als Verhältnis idealer Extensionen vorkommt, bezieht es sich bei generalisierten Sätzen auf das Verhältnis von Extensionen empirischer Propositionen. Vgl. Kap. 4.7. (»Zur Kategorizität und Hypothesizität universaler Aussagen«), S. 274ff.

<sup>816</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 456f.

es in der natürlichen Welt eine Tatsache gibt, die diesem <Subjekt> entspricht. Dies ist der Sinn meiner Rede vom vorgeblichen Sein (*yóuxì cúnzài* 遊戲存在).<sup>817</sup>

Mou Zongsan hält Eaton vor, auf Russells Missverständnis der Aussage universalen Charakters als universalen Gegenstand einzugehen. Er räumt zwar ein, dass das Verhältnis von Subjekt und Prädikat in den beiden Urteilen »alle Menschen sind sterblich« und »Konfuzius ist sterblich« grundsätzlich verschieden ist, da »alle Menschen« eine Klasse bezeichne, und »sterblich« nicht diese Klasse bestimme. Vielmehr bedeute dies tatsächlich eine versteckte Implikation, wonach für jedes Ding gilt, dass es sterblich ist, sofern es Teil der Klasse Mensch ist. In der Tat habe die klassische Logik die Bestimmung von Individuen mit derjenigen von Klassen nicht klar getrennt. Indessen hat Aristoteles nach Mou Zongsan Aussagen mit dem Subjekt »alle Menschen« niemals als den universalen Gegenstand (die Klasse) »Mensch« betrachtet. Vielmehr betreffe das Subjekt »alle Menschen« sämtliche Teile, die unter die Klasse »Mensch« fallen, so dass Urteile, die dieses universale Subjekt bestimmen, auf die Teile dieser Klasse gehen. Doch wenn Eaton die universale Aussage als blosser Implikation versteht, so nimmt er Mou Zongsan zufolge diese genau wie Russell für den universalen Gegenstand und deutet Aristoteles' Begriff der universalen Aussage falsch.<sup>818</sup>

#### 4.6.1 Die Frage nach dem kategorischen oder hypothetischen Charakter von Sätzen ist nicht Gegenstand der Logik

Mou Zongsan beschliesst die 1941er Fassung von »Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts« mit der Ablehnung von Eatons Gleichsetzung von kategorischer und hypothetischer Aussage. Eaton gelangt zur Überzeugung, dass jeder Satz einer bestimmten Tatsache entspricht. Zwar sagen demnach nicht alle Sätze unmittelbar einen Sachverhalt der natürlichen Welt aus, doch stellen auch komplexe Sätze Sachverhalte dar. Mou zitiert folgende Worte Eatons:

Wenn wir somit sagen, ein hypothetischer Satz bestätige (wenn er behauptet wird) das Sein nicht, bedeutet dies lediglich, dass er nicht die Wahrheit des Vordergliedes oder die Wahrheit des Hintergliedes bestätigt. Doch wir sollten deswegen keineswegs zur falschen Vorstellung gelangen, er würde die Existenz von gar nichts behaupten. Wir können sagen: ein hypothetischer Satz ist vom Ganzen her betrachtet kategorisch. Genau wie andere Sätze kann er mit kategorischer Bestimmtheit (*yīdìng de* 一定地) behauptet werden. Doch wenn wir sein Vorder- und Hinterglied separat betrachten, so sind diese nicht kategorisch.<sup>819</sup>

Über eine Diskussion von Newtons erstem Bewegungsaxiom, das Eaton zufolge mithilfe der Implikation eines falschen Nachsatzes durch einen falschen Vordersatz etwas Wahres zum Ausdruck bringt, gelangt jener schliesslich zu Bosanquets »abstraktem Nexus von Inhalten«, welchen er als »notwendige Verbindung von Allgemeinbegriffen« charakterisiert.<sup>820</sup> Mou Zongsan hält dem entgegen, dass es sich bei der Implikation *logisch* betrachtet um ein Verhältnis handle, nicht um einen Satz, der in einer Relation zum tatsächlichen Sein steht. Die Wahrheitsmöglichkeiten der Implikation bedeuten demnach nichts weiter, als dass genau in den drei zulässigen Fällen von Wahrheitswertkombinationen für die Sätze p und q die Aussage zutrifft, diese stünden in einer implizierenden Verbindung. Auch wenn eine Implikationsrelation in eine sprachliche Formulierung »wenn p, so q«

<sup>817</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 457.

<sup>818</sup> Mou bezieht sich auf *De int.* 17a37–17b12. Vgl. S. 249.

<sup>819</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 459: »如是, 說一個假言命題 (當被主張時) 不肯定存在, 只是意謂它不肯定前件之真或後件之真. 但是我們決不要因此就錯想它不肯定任何東西的存在. 我們可以說: 一個假言命題從全體上觀之是定言的. 它與其他命題一樣, 它能一定地備主張. 但是它的前件與後件, 若分而觀之, 即不是定言的.«

<sup>820</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 458–460.

übersetzt werden kann, ist sie gemäss Mou Zongsan nicht mit einem »hypothetischen Satz« gleichzusetzen.<sup>821</sup>

Wenn wir die Logik verlassen, und uns auf einen Standpunkt der Erkenntnis oder der Sprache verlegen, so verfügt selbstverständlich jeder beliebige Satz über etwas, das er aufzeigt. Doch in der Logik muss dies gerade nicht berücksichtigt werden (*gùjí* 顧及).<sup>822</sup>

Mou Zongsan führt abschliessend zwei mögliche Interpretationen von Eatons Behauptung an, die hypothetischen Sätze besässen ebenfalls kategorischen Charakter: (1) Die Satzverknüpfungen können aus einem erkenntnistheoretischen oder linguistischen Gesichtspunkt betrachtet werden. Dann lässt sich behaupten, jeder Satz (jede Proposition) sei kategorisch, weil er letztlich auf einen Gegenstand verweist, den er repräsentiert. Diese Interpretation aber ist Mou Zongsan zufolge für eine logische Betrachtung irrelevant. (2) Nicht nur jeder Satz, sondern auch jede Satzverknüpfung steht für einen Sachverhalt. Dies hat für Mou folgende Konsequenzen: (a) Die Logik spricht nicht mehr vom Ordnungsprinzip an sich (*lǐ* 理), (b) sondern von Tatsachen. Damit wird sie aber zu einer Theorie über den Aufbau der Welt. Mou Zongsan identifiziert diese zweite Interpretation mit Wittgensteins Auffassung, »die Struktur der Logik sei die Struktur der Welt«<sup>823</sup>. Von dieser Auffassung von Logik als »Lehre der Struktur« aber distanziert sich Mou Zongsan.<sup>824</sup>

#### 4.7 Generalisierte Sätze und die klassischen Satztypen (A, E, I, O)

Die Darstellung der Relation zwischen den quantifizierten Sätzen der aristotelischen Logik in der *Norm der Logik* (1941) führt hinsichtlich des Verhältnisses von A zu O (bzw. E zu I) einige Neuerungen ein, während die Erläuterung der Bezüge zwischen den anderen klassischen Satztypen im Vergleich zur 1936er Fassung von »Die Bedeutung der Existenz des Subjekts« kaum Modifikationen erfährt.

Mou Zongsan beginnt seine Ausführungen mit der Feststellung, dass die Relation von I zu A genau dann als Widerspruchsverhältnis interpretiert werden könne, wenn die folgende Analyse des Zusammenhanges von partikulärer Aussage und universaler Aussage aus Whiteheads und Russells *Principia Mathematica* angesetzt wird:  $\sim\{(x) \phi x\} = (\exists x) \sim\phi x$  Df (in Mous *Norm der Logik* Lemma C.21)<sup>825</sup>. Die Falschheit von »einige S sind nicht P« (O) ist dann Mou zufolge äquivalent mit »es gibt den Fall nicht, dass es einige S gibt, die nicht P sind« ( $\sim\{(\exists x) \sim\phi x\}$ )<sup>826</sup>, und bedeutet, dass es »auf der Welt« kein S geben kann, das nicht P ist, woraus folgt, dass »alle S sind P« ( $\sim\{(\exists x) \sim\phi x\} = (x) \phi x$ ), also die Wahrheit von A. Dass dieses Widerspruchsverhältnis als einziger »Gegensatz« unter den traditionellen Aussagentypen der klassischen Logik erhalten bleibt, ist deren Definition durch Russell geschuldet: Die universale Aussage »alle Menschen sind sterblich« bedeutet nach Russell »wenn etwas menschlich ist ( $\phi x$ ), so ist es sterblich ( $\psi x$ )«, also: » $\phi x$  impliziert  $\psi x$ «. Der Wahrheitswert von » $\phi x$  impliziert  $\psi x$ « ist äquivalent mit »nicht- $\phi x$  oder  $\psi x$ «. Dies ist immer wahr, selbst wenn  $\phi x$  immer falsch ist. Durch Umformung gelangt man zu: » $\phi x$  und nicht- $\psi x$  ist falsch«. Die partikuläre Aussage »einige Menschen sind sterblich« hingegen interpretiert Russell als Konjunktion zweier propositionaler Funktionen, also »einige sind

<sup>821</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 460f.

<sup>822</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 461: »如果離開邏輯，站在認識或言語的立場，任何命題當然皆有所表示。但在邏輯上卻不必顧及。«

<sup>823</sup> Wittgensteins »Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.« in *Tractatus* 1.13.

<sup>824</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 461.

<sup>825</sup> Mou gibt für die Theoreme, die er in der *Norm der Logik* einführt, stets die entsprechende Nummer der *Principia Mathematica*, im vorliegenden Fall \*9.01 (*PM*, Bd. 1, 1910, S. 135), vgl. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 359.

<sup>826</sup> 有是 s 而不是 p 者是沒有的, wörtl. »dass es einige gibt, die s, aber nicht p sind, ist etwas, das es nicht gibt«. *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 418.



menschlich und sie sind sterblich«, » $\phi x$  und  $\psi x$ «. Das heisst, es gibt mindestens ein Individuum  $x$ , für das gilt » $x$  ist menschlich« und » $x$  ist sterblich«. Gäbe es nun einen Menschen, der nicht sterblich wäre, so hiesse dies: es gibt ein Individuum  $x$ , so dass » $x$  ist menschlich« und » $x$  ist nicht sterblich«, also » $\phi x$  und nicht- $\psi x$ «, eine Kombination, die im Widerspruch steht zur wahrheitsäquivalenten universalen Aussage, die ja gleichwertig ist mit »» $\phi x$  und nicht- $\psi x$ « ist falsch«. <sup>827</sup> Dieser Widerspruch ergibt sich, wenn man die Definitionen Russells teilt, rein logisch durch Umformungen der Definitionen in wahrheitsäquivalente Formulierungen. Es wird sich zeigen, dass Mou genau dies nicht uneingeschränkt tut.

#### 4.7.1 Die Verhältnisse der generalisierten Sätze entsprechen nicht den Relationen der aristotelischen Satztypen

Die oben dargestellte Interpretation des Verhältnisses von universaler und partikulärer Aussage (A, O) anerkennt Mou als eine Möglichkeit. Darin wird »einige S sind P« analysiert als ein Satz »mit Scheinveränderlichen«. Den Begriff der Scheinveränderlichen (apparent variable) übernimmt Mou von Russell, der ihn in Anlehnung an Peano anwendet: eine Scheinveränderliche  $x$  ist dadurch definiert, dass die Interpretation eines Satzes (proposition) keine Funktion von  $x$  ist. So bedeutet demnach » $(x) x=x$ «: »Jedes Ding ist sich selbst gleich«, was eine absolute Konstante ist, keine Funktion einer Veränderlichen  $x$ . Hierher rührt die Bezeichnung *Scheinveränderliche*. Demnach erstreckt sich der Bereich von  $x$  gemäss Russell über das ganze Feld der Werte von  $x$ , für welche » $\phi x$ « Sinn hat, weshalb »im Sinn von  $\phi(x)$   $\phi x$ « oder » $(\exists x) \phi x$ « die Annahme liegt, dass ein solches Feld bestimmt ist«. <sup>828</sup> Russell liest demnach die aristotelischen Sätze nicht nur als Verhältnisse von Begriffsextensionen <sup>829</sup>, sondern er bestimmt sie als verallgemeinerte Sätze, deren Wahrheitswerte bestimmt sind durch die wahrheitsdefiniten Elementarsätze (propositions), die er definiert als »irgendetwas, das wahr oder falsch ist« <sup>830</sup>. Er unterscheidet dabei zwischen »falsch« und »nicht wahr«, wobei der Wert »falsch« voraussetzt, dass der Begriff (die Funktion) für einen Gegenstand überhaupt Sinn hat und interpretierbar ist. <sup>831</sup> Die Propositionalfunktion » $x$  ist rot« ist kein Satz, denn durch die Unbestimmtheit der Veränderlichen ist ihr Bezug nicht eindeutig und

<sup>827</sup> Hierzu vgl. Eaton, 1931, S. 224f.

<sup>828</sup> Vgl. Alfred North Whitehead, Bertrand Russell, *Principia Mathematica* (übers. H. Mokre), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986 (Original 1910). S. 28. Die Verwendung von »Scheinveränderliche« in diesem an Peano orientierten Sinne findet sich erstmals in Russells *The Principles of Mathematics*, 1903, S. 13, einem Werk, das Mou vertraut war.

<sup>829</sup> Wir haben oben gesehen, dass Mou eine »logische« Extension von einer empirischen unterscheidet. Indem sich Russells Wahrheitsbegriff an Fällen (instances) orientiert, bleibt er insofern ontologisch bestimmt, als dass er vom wirklichen Vorkommen von Entitäten abhängt, die eine bestimmte Propositionalfunktion tatsächlich erfüllen und zu einem wahren Satz machen. Bindet man das Verhältnis von universaler und partikulärer Aussage in dieser Weise an einen ganz spezifischen Wahrheitsbegriff, so droht gemäss Mou aus dem Blick zu geraten, dass Klassen imaginierten Gegenstände, etwa von Einhörnern oder runden Vierecken analog zu Klassen realer Gegenstände gebildet werden, auch wenn ihre Elemente bloss imaginiert oder, wie im zweiten Beispiel, streng genommen gar undenkbar sind. Dies aber weist Mou zufolge darauf hin, dass der Grund für die Möglichkeit von Klassen angesetzt werden muss in einem *Vermögen* zur Klassenbildung, das auch dann zum Tragen kommt, wenn der Status der Elemente, die klassifiziert werden sollen, unbestimmt bleibt. Bezeichnet man die Summe der Elemente, die unter einen bestimmten Begriff fallen, als Extension dieses Begriffes, so ist es für das Verhältnis von Element und Summe unerheblich, ob ersterem ein reales Sein zukommt, wie etwa einem Schnabeltier, oder ob es lediglich als Gegenstand eines Bewusstseins vorkommt, wie etwa ein Einhorn.

<sup>830</sup> Russell, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, 1996, (Nachdruck der 2. Auflage von 1927) New York, London: W.W. Norton & Company. S. 12f.

<sup>831</sup> Diese Unterscheidung zwischen »falsch« und »nicht wahr« erläutert er etwa bei der Einführung des Klassenkalküls in den *Principia Mathematica*, wo er über die Negation der Klasse in \*22.04,  $-\alpha = \hat{x}(x \sim \epsilon \alpha)$ , festhält: »It is read 'not- $\alpha$ .' It does not contain every object  $x$  concerning which » $x \in \alpha$ « is not true, but only those objects concerning which » $x \in \alpha$ « is false; i.e. it excludes those objects for which » $x \in \alpha$ « is meaningless. Thus it consists of all objects, of the type next below  $\alpha$ , which are not members of  $\alpha$ .« (Alfred North Whitehead, Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, vol. 1, Cambridge: CUP, 1910, S. 217.)

somit ihr Wahrheitswert nicht bestimmbar. Generalisierte Sätze treffen demnach gemäss Russells Analyse eine Aussage über eine ganze *Klasse* von Elementen: Der generalisierte Satz ist »wie eine schematische Form, die für einen beliebigen Satz einer Klasse von Sätzen steht.«<sup>832</sup> Der Existenzquantor bedeutet, dass es Werte für  $\phi x$  gibt, dass, so Russell, ein Satz  $\phi a$  Sinn hat; der Allquantor dagegen bezieht sich auf das ganze Feld von Werten, für welche die Funktion signifikant ist, unabhängig von der Grösse des Umfangs dieses Feldes. Universale und partikuläre generalisierte Sätze sind daher beide nicht bestimmt durch die Werte einzelner Elementarsätze. Mou Zongsan lehnt nun diese Analyse Russells ab, sofern sie als Interpretation der traditionellen universalen (A, E) und partikulären Aussagen (I, O) der aristotelischen Logik intendiert ist. Wenn Russell diese quantifizierten Sätze im Rahmen Klassenkalküls verortet, nimmt er zwar eine *mögliche* Interpretation vor, Mou zufolge aber nicht die vooraussetzungsärmste.<sup>833</sup>

Mou selbst fasst die Satzverhältnisse, die im aristotelischen Gegensatzquadrat zum Ausdruck gebracht sind, als Relationen zwischen Mengen von Wahrheitswerten, die rein formal hergeleitet wurden aus der dichotomen Grundoperation des gegenstandsbezogenen Denkens. Eine beliebige Zuschreibung zu einem Gegenstand stimmt (Wahr), oder sie stimmt nicht (Falsch). Das Verhältnis von universalem und partikulärem Satz betrifft daher das Verhältnis von Mengen von Sätzen der einen oder anderen Qualität. Dieser Auffassung zufolge sind sowohl universale als auch partikuläre Sätze, anders als dies Russell bestimmt, durch die Werte der Elementarsätze bestimmt, deren Summe sie sind. Das quantitative Verhältnis vom universalen Ganzen zum partikulären Teil ist eines zwischen unterschiedlich grossen Mengen von Gegenständen zweierlei Qualität. Diese »logische« Qualität (Wahrheit und Falschheit) ist grundsätzlich zu unterscheiden von jeder inhaltlich bestimmten Qualität: Sie stellt eine Explikation der Dichotomie dar, welche die Voraussetzung ist für Identifizierung und Klassifizierung und dem damit verbundenen Einbezug von intensionalen Gegenständen im Urteil.

Weiter unterscheidet sich Mou Zongsans Beurteilung des Subjekt-Prädikatsatzes von jener Russells. Während letzterer einen Satz »S ist P« analysiert als eine feste Zuordnung von Gegenständen zu Funktionen (Variationen), handelt es sich Mou zufolge beim Grundmodus des Urteils um eine *Bedeutungszuschreibung*: das heisst, ein Gegenstand wird als Element einer durch den Sinn des Prädikats bestimmten Funktion festgelegt. Dies hat zur Folge, dass Urteile nicht verstanden werden als ein Ausdruck von Verhältnissen abgeschlossener Begriffsextensionen: Wie wir gesehen haben, kommt bei Mou dem Prädikatterm lediglich die Aufgabe zu, den extensional bestimmten Subjekterm der Intension des Prädikatterms zuzuordnen, wodurch letzterer extensionalisiert wird. Damit kommt indessen dem Prädikatterm keine eigene Extension zu (allenfalls die hypothetische Extension unendlich abzählbar, die im intensionalen Unterscheidungskriterium bereits angelegt ist).

Im Gegensatz dazu handeln generalisierte Sätze von Verhältnissen zwischen Fällen von Sätzen: Es wird hier vorausgesetzt, dass alle Begriffe, ob nun im Subjekt- oder Prädikatterm, durch die Anzahl der darunter fallenden Fälle extensional bestimmt sind. Deshalb drückt das Urteil dieser Auffassung nach ein Verhältnis verschiedener Begriffsextensionen aus. Es ist dann aber auch klar, dass diese Extensionen empirisch bestimmt sind, dass die Fälle von Sätzen deshalb bestehen, weil die Gegenstände, welche die entsprechende Eigenschaft tragen, existieren. Zu unterscheiden hiervon sind die universale und die partikuläre Aussage: Die vollständige Variation umfasst sämtliche Fälle, die unter einen Begriff fallen, ganz unabhängig von deren faktischem Vorkommen. Die partielle Variation dagegen, von der Russell sagt, sie besage lediglich, dass die Funktion »Sinn« habe, dass sie in mindestens

<sup>832</sup> Ebd. S. 13.

<sup>833</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, S. 419; Alfred North Whitehead, Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, vol. 1, Cambridge: CUP, 1910, S. 217–225.

einem Fall vorkomme, also überhaupt eine Extension besitzt. Beide Typen von Aussagen stehen damit nicht für Kollektionen von Elementarsätzen: Dieses Verständnis von universaler und partikulärer Aussage unterscheidet sich grundsätzlich von der Interpretation Mous, der sich beider Verhältnis als ein reines Ein- und Ausschlussverhältnis von Gegenständen denkt. Mou bezweifelt vor allen Dingen, wie bereits weiter oben ausgeführt, den Charakter der universalen Aussage als blosser Zuordnungsfunktion: »alle S« bezeichnet nicht dasselbe wie »irgendein Gegenstand, sofern es S ist«. Ersteres bezeichnet eine Totalität von Sätzen oder Urteilen (alle Fälle von »S(x)«), letzteres dagegen ist das Kriterium, das zur Herbeiführung von Mengen oder Kollektionen von Sätzen führen kann, wobei Mou hier von einem universalen Begriff (im Gegensatz zur universalen Aussage) spricht. Konsequenterweise formalisiert Mou die Quantoren, welche die quantifizierten Sätze der traditionellen Logik bestimmen anders als Russell: Während der universale Quantor  $(x) fx$  für die Vollständigkeit oder Totalität der Fälle von  $fx$  steht, symbolisiert der partielle Quantor, für den Mou anstelle von Russells  $(\exists x)$  das Symbol  $(\uparrow x)$  setzt, für die Begrenzung des Totalen, womit er stets mit diesem gemeinsam gegeben sei, also nicht von der empirischen Existenz eines Falles einer Funktion abhängt. Russells Interpretation des Existenzquantors ist Mou zufolge erst dann von Belang, wenn nicht mehr die rein formalen Verhältnisse zwischen Sätzen zu erörtern sind, sondern die Verhältnisse zwischen tatsächlichen Fällen von Sätzen und daraus konstituierter Klassen, wenn also, wie Mou sagt, die Aufmerksamkeit der Erfahrung und nicht der rein logischen Form gilt. In diesem Falle spricht Mou nun mit Russell von verallgemeinerten oder generalisierten Sätzen (generalised propositions).

Der Grund für den Widerspruch zwischen  $(x) fx$  und  $(\exists x) \sim fx$  liegt jedoch Mou zufolge nicht direkt darin begründet, dass ein  $x$  existiert, für das  $f$  nicht gilt, sondern im Umstand, dass dieses  $x$  ein Teil jener idealen Totalität  $(x)$  ist, welche durch  $fx$  bestimmt ist. Die Negation in  $(\exists x) \sim fx$  zeigt auf, dass  $fx$  nicht für alle  $x$  gilt, dass also die ideal konstruierte Gesamtheit  $(x) fx$  durch einen tatsächlichen Fall  $\sim fx$  begrenzt ist: Der Widerspruch ist indes nicht in der faktischen Existenz des Gegenstandes  $x$  begründet, sondern im *quantitativen Verhältnis* von hypothetischer oder idealer Totalität  $(x) fx$  und faktischer Begrenzung derselben  $(\uparrow x) fx (= \sim(x) fx)$ . Es ist nicht der unterschiedliche Charakter der Kollektionen, die Hypothetizität des Ganzen im Kontrast zur Faktizität des Teils, welcher den Widerspruch begründet. Der Widerspruch ist ausschliesslich Ausdruck des Extensionalitätsprinzips und hängt nicht mit dem Existenzprinzip zusammen.

#### 4.7.2 Mous Diskussion der generalisierten Sätze in der *Norm der Logik*

Wenn Mou in Teil 1 des 3. Bandes der *Norm der Logik* Sätze mit Scheinveränderlichen erörtert, legt er seine Einwände gegen Russells Interpretation des Verhältnisses der universalen und partikulären Aussagen konträrer Qualität in der aristotelischen Logik etwas ausführlicher dar.<sup>834</sup>

Die Definition C.21 (\*9.01)  $\sim\{(x) \phi x\} = . (\exists x) \sim \phi x$  Df kann gemäss Mou auf zwei Weisen interpretiert werden: (1) »Wenn falsch ist, dass *alle*  $x$  dem  $\phi$  genügen«, so lässt sich wenigstens wahr aussagen, dass *einige*  $x$  dem  $\phi$  *nicht* genügen«.<sup>835</sup> Diese Interpretation gründet nach Mou ausschliesslich auf dem Prinzip der *Quantität* (das er anderswo als »Extensionalitätsprinzip« bezeichnet). (2) Gemäss einer weiteren möglichen Interpretation ist »es falsch, dass  $\phi x$  *immer* wahr ist«, es »gibt also ein  $x$ , für das  $\phi$  falsch ist«. Hier werden die Quantoren auf *Fälle* von Sätzen (Propositionen) bezogen. Der Unterschied zu (1) scheint minim, doch im ersten Fall liegt ein *rein* quantitatives Verhältnis »aller« gegenüber »einigen« Elementen einer Menge vor, während im zweiten von *Fällen* oder *Vorkommen* von » $x$ « die Rede ist. Die universale Aussage liest sich im zweiten Fall entsprechend: »wann immer ein  $x$

<sup>834</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, MZSXSQJ 11, S. 359f.

<sup>835</sup> *Norm der Logik*, MZSXSQJ 11, MZSXSQJ 11, S. 359.

vorkommt, genügt es dem  $\varphi$ «<sup>836</sup>. Die Interpretation führt zu einer hypothetischen Setzung:  $(\exists x) \supset \varphi x$  (Wenn es ein  $x$  gibt, so genügt es dem  $\varphi$ ).<sup>837</sup> Einen ganz anderen Charakter nimmt die partikuläre Aussage an, die lautet »es gibt ein  $x$ , so dass es dem  $\varphi$  genügt«: Wir gelangen zu einer Behauptung über das Vorkommen eines Falles von  $\varphi x$ , zu einem kategorischen Satz: ' $(\exists x) \varphi(x)$  (Es gibt ein  $x$ , und  $x$  genügt dem  $\varphi$ ). Durch diese Interpretation geraten die universale und die partikuläre Aussage auf zwei verschiedene Ebenen<sup>838</sup>, erstere ist hypothetischen, letztere kategorischen Charakters. Da aber, wie Mou aufzeigt, der direkte Schluss von der Falschheit von  $A$  (also von  $E$ ) auf den Wahrheitswert von  $I$  nicht möglich ist, entspricht die Definition des Verhältnisses der Quantoren in generalisierten Sätzen in C.21,  $\sim\{(x) \varphi x\} \equiv (\exists x) \sim \varphi x$  Df, nicht *genau* dem Verhältnis von  $A$  und  $I$ .

#### 4.7.3 Das Verhältnis von Falschheit und Negation: Der logische Falschheitsbegriff muss funktional, nicht semantisch begründet sein

Durch seine Definition von Falschheit, die nicht bloss der Verneinung der Wahrheit eines Satzes entspricht, sondern berücksichtigt, ob ein Begriff hinsichtlich eines Gegenstandes *Sinn* hat, nimmt Russell eine Unterscheidung in die Logik auf, die Mou zufolge erst bei der *Anwendung* der Logik zum Tragen kommt und zur Gänze Effekt davon ist: Mou Zongsan vertritt einen in seinem Dialektikverständnis begründeten, rein operationalen Begriff von »Falschheit«, den er definiert als die Ablehnung der Bestätigung eines Prädikats für einen bestimmten Gegenstand<sup>839</sup> (also eines Urteils): Es trifft nicht zu, dass  $f$  einem bestimmten Gegenstand  $a$  zukommt, also ist *falsch*, dass  $f$  dem  $a$  zukommt. Ob ein Begriff (ein Eigenschafts- oder Relationsbegriff), ausgesagt über einen bestimmten Gegenstand (einen Fall), Sinn ergibt, hängt Mou zufolge von seiner *Intension* ab. Dabei ist es zunächst unerheblich, ob dieser Inhalt rein idealer oder empirischer Natur ist. Von einer Bestimmung des epistemologischen oder ontologischen Status des Inhalts soll in der Logik ja abgesehen werden<sup>840</sup>. Die Dimension des Inhaltes zeichnet sich nun nach Mou gerade dadurch aus, dass sie sich nicht aus den Ordnungsprinzipien (Strukturregeln) der Logik ableiten lässt. Vielmehr verweist sie auf einen davon unabhängigen, letztlich auf der Anschauung beruhenden Teil der Erkenntnis<sup>841</sup>. In seinen Ausführungen zur Dichotomie legt Mou Zongsan dar, wie die verschiedenen Formalisierungen derselben (die drei Gesetze des Denkens) zur Selektion aus

<sup>836</sup> Vgl. *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 349. Vgl. dazu die »Einführung« der *Principia Mathematica* (Whitehead, Alfred North & Bertrand Russell, *Principia Mathematica* (übers. H. Mokra), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, S. 26).

<sup>837</sup> Wie wir gesehen haben, ist Mou zufolge die Konzeption jeder extensionalen Quantität an ein intensionales Kriterium gebunden. Deswegen ist für ihn das Problem des Allquantors nicht so virulent wie für Russell, der die Anwendbarkeit des universalen Quantors auf bestimmte Typen (Gegenstände, Funktionen erster Ordnung, etc.) beschränkt. Der Ausdruck »alle Gegenstände« ist demnach insofern inhaltlich bestimmt, als im Begriff des Gegenstands bereits angelegt sein muss, was darunter fallen kann und was nicht. Ausserdem haben wir gesehen, dass Mou davon ausgeht, dass die logische Setzung einer Gesamtheit zu unterscheiden ist von der Frage, ob Gesamtheiten tatsächlich bestimmbar sind. Sein Punkt ist nur der: Wann immer wir setzen, eine Zuschreibung gelte für jedes  $x$ , so sind wir gezwungen anzuerkennen, dass sie auch für alle Teilmengen von  $x$  gilt. Ob »alle« dabei eine tatsächliche Referenz hat, ist für dieses Verhältnis unerheblich.

<sup>838</sup> *Norm der Logik*, MZXSQJ 11, S. 359.

<sup>839</sup> Oder allgemeiner: Ablehnung der Bestätigung einer Zuordnung eines bestimmten Gegenstandes zu einer Argumentstelle einer ein- oder mehrstelligen Funktion.

<sup>840</sup> Mou Zongsan führt in seiner Rezension von Russells *Meaning and Truth* von 1943 diesen Punkt genauer aus. Er kritisiert dort Russells Begriff der »logischen« gegenüber einer »epistemologischen« Wahrheit. Mou betrachtet Russells »logische Wahrheit« als im wesentlichen gleichbedeutend mit dessen »epistemologischem« Wahrheitsbegriff. Dagegen vertritt er einen Begriff der »logischen Wahrheit«, die dem oben skizzierten entspricht. Vgl. »Rezension zu Russells neuem Werk *Bedeutung und Wahrheit*«, *Lixiang yu wenhua*, 3–4, 1942, in: MZXSQJ 17, S. 117–215.

<sup>841</sup> Zum Verhältnis zwischen extensionalem und intensionalem Gegenstand vgl. die Ausführungen zum Urteil, oben Teil II, Kap. 2, sowie Teil I, Kap. 1.4 und 1.5.

gegebenen Intensionen und damit zur Begriffsbildung beitragen: Dabei gilt die Grundregel, dass ein Begriff auf ein Gegebenes nur entweder zutreffen oder nicht zutreffen kann. In einem Wahrnehmungsurteil etwa, das Mou zufolge die Grundlage empirischer Erkenntnis bildet, ordnet der Akt der Auswahl einerseits das anschaulich Gegebene in das logisch strukturierte Begriffssystem der Erkenntnis ein und erlaubt andererseits zugleich die Verknüpfung eines anschaulichen Gehaltes mit einer rein logischen Kategorisierungsfunktion. Es ist diese Verbindung, die die Erfassung eines bestimmten Begriffes überhaupt erst begründet. Die Selegierungsoperation erweist sich dabei als Träger einer Repräsentation extensionaler Gegenstände durch intensionale Gehalte. Sie ist also eine semantische Bestimmung der logischen Kategorisierungsfunktion und führt inhaltlich bestimmte und somit intensional (semantisch) unterschiedene Symbole herbei, die Mou als »Ideen«<sup>842</sup> bezeichnet. (Die Identifizierung der Begriffe selbst, die in ihrer Darstellbarkeit als *einzelne* Gegenstände, also in ihrer Individuierbarkeit, begründet ist, wird überhaupt erst möglich durch die Verschränkung logischer Zuordnungsfunktion und anschaulicher Gestalt.) Die Operation der Verneinung ist die Bedingung der Möglichkeit der oben skizzierten Selegierung, denn sie erlaubt es, in bezug auf einen bestimmten Begriff auszusagen, dass er hinsichtlich des aktuell Gegebenen zu verwerfen ist.<sup>843</sup>

Ob nun ein Begriff in bezug auf einen bestimmten Gegenstand sinnvoll ist, lässt sich Mou zufolge dagegen nicht durch eine semantische Festlegung der Interpretation von Falschheit auf formalem Wege bestimmen, sondern der Sinn des Begriffes hängt davon ab, ob in jenem Gegenstand dessen empirisch bestimmter Begriffsgehalt vorliegt. Denn der Sinn eines Begriffes ist an einen Inhalt und die damit zusammenhängenden Bedingungen (oder Kontexte) seines Gebrauchs oder Vorkommens gebunden. Seine Semantik ist damit Teil seines Inhaltes und kann nicht *a priori* festgelegt werden. Es ist ein Anliegen Mous, den Begriff der Falschheit rein logisch zu bestimmen, und das heisst, ihn nicht in Abhängigkeit von semantischen Kriterien festzulegen, die in den letztlich empirischen Begriffsintensionen begründet sind. Mou versucht daher, den Begriff der Falschheit ausschliesslich auf die *a priori* in der Dichotomie begründete logische Operation der Negation zurückzuführen.<sup>844</sup>

#### 4.7.4 Zum Verhältnis partikulärer Aussagen konträrer Qualität: Das Problem des negativen (unbestimmten) Urteils

Eine besondere Schwierigkeit stellt nun das Verhältnis der Wahrheitswerte von bejahender partikulärer Aussage (I) und verneinender partikulärer Aussage (O) dar. Sinngemäss kann mit Mou festgehalten werden, dass »»einige x sind  $\phi$ « ist falsch« (Falschheit von I) äquivalent ist mit der Wahrheit von »»einige x sind nicht  $\phi$ « (O). Diesem Übergang liegt nun aber Mou zufolge ein Schluss zugrunde, er ist somit nicht bloss Ausdruck einer Umformulierung oder

<sup>842</sup> Diese Übersetzung rechtfertigt sich dadurch, dass Mou selber für Platons »Idee« den Terminus *lǐxíng* (理型) verwendet (etwa in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* III, Bd. 2; MZXSQJ 18, S. 159, S. 355): Bereits im Wortaufbau spiegelt sich hier die zweifache Bedeutung von »Idee« in diesem Sinne: Sie weist einerseits eine Stelle im Begriffsgeflecht aus und steht für einen Begriff, womit sie Teil der logisch verfassten Wissensordnung ist (*lǐ* 理). Andererseits aber ist sie zugleich mit einer anschaulichen Gestalt (*xíng* 型) verknüpft, die ihre Anwendung auf die anschaulich vermittelte Erfahrungswelt erst ermöglichen soll. Auch nicht unmittelbar sinnlich verfasste Gegenstände sind Mou zufolge, sofern sie empirisch gewonnen sind, auf Wahrnehmungsurteile zurückführbar.

<sup>843</sup> Einen weiteren Beitrag zur Identifizierung leistet die Ähnlichkeit der Anschauung. Hierzu vgl. Teil II, Kap. 1.1 (»Die Bedeutsamkeit der Welt: von der *Yijing*-Kosmologie zum Symbolbegriff«), S. 83–85; Kap. 2.3.2.2 (»Der Begriff des Postulates«), S. 119–123. Zu Mou Zongsans Begriff des Urteils vgl. oben, Kap. 2 (»Mou Zongsans Anschluss an die buddhistische Logik (*hetuvidyā*): die Bedeutungsfunktion als Grundstruktur der Subjekt-Prädikatlogik«), S. 184–199, sowie Teil II, Kap. 1.5 (»Vom Symbol zum Urteil: endoseme und allooseme Bedeutung«), S. 96–99; zu Dichotomie und Negation s. Teil III; Kap. 3, insbes. 3.3.

<sup>844</sup> Mou spricht vom Wert »falsch« bisweilen als einer »Vergegenständlichung« oder »Projektion« (wörtl. meist »Explikation« *wàizàihuà* 外在化) der Verneinung.

Explication. Während nämlich aus der Falschheit von I auf die Wahrheit von O *geschlossen* werden kann, begründet die Gültigkeit des *Schlusses* von der Falschheit von I auf die Wahrheit von O keine Äquivalenz beider, denn umgekehrt lässt sich von der Falschheit von O nicht auf die Wahrheit von I schliessen.

Die Modifikationen, welche Mou im Rahmen der traditionellen direkten Schlüsse zulassen will, sollen aber lediglich explizit machen, was in den jeweiligen quantifizierten Sätzen bereits enthalten ist: Der durch den direkten Schluss gewonnene Satz muss äquivalent sein mit dem Ausgangssatz. Nun ist »«einige x sind  $\phi$ « ist falsch« nicht dasselbe wie die Wahrheit von »«einige x sind nicht nicht  $\phi$ «. Wird eine Kontravalenz der als falsch bestimmten Aussage »«einige x sind  $\phi$ « (I) vorgenommen, so ergibt sich in der Tat die Wahrheit von »«einige x sind nicht nicht  $\phi$ « (O). Wird die Wahrheit von O aber wiederum als Falschheit von I dargestellt, so gelangt man durch Kontravalenz zu »«einige x sind [nicht  $\phi$ ]« ist falsch« (Falschheit von I). Nun lässt sich zwar »«einige x sind [nicht  $\phi$ ]« ist falsch« durch erneute Kontravalenz umformen zu »«einige x sind nicht [nicht  $\phi$ ]« ist wahr« (O). Von der Falschheit von I (»«einige x sind [nicht  $\phi$ ]«) kann also auf die Wahrheit von O (»«einige x sind nicht [nicht  $\phi$ ]«) geschlossen werden. Doch von der *Falschheit* von O (»«einige x sind nicht  $\phi$ « ist falsch«) lässt sich nicht auf die Wahrheit von I (»«einige x sind [nicht nicht  $\phi$ ]«) im Sinne von »«einige x sind  $\phi$ « schliessen. Der Schluss von »«einige x sind nicht  $\phi$ « ist falsch« auf »«einige x sind [nicht nicht  $\phi$ ]« ist wahr« scheint unter Berücksichtigung des Prinzips der *duplex negatio est affirmatio* zu »«einige x sind  $\phi$ « ist wahr« zu führen. Gälte dies, so würde dadurch eine Äquivalenz der Falschheit der verneinenden partikulären Aussage (O) und der Wahrheit der bejahenden partikulären Aussage (I) begründet. Doch die Anwendung der Kontravalenz auf den aus dem ursprünglichen falschen O-Satz explizierten wahren I-Satz erfordert die Interpretation der Falschheit des O-Satzes. Eine Äquivalenz der Falschheit von O und der Wahrheit von I kann nur behauptet werden, sofern eine Interpretation der Falschheit von O möglich ist.

Wie bereits angedeutet, hängt die Klärung der Situation von der Interpretation der *Negation* ab: Mou versteht nun die direkten Schlüsse als Relationen zwischen Urteilen über das Bestehen oder Nichtbestehen einer Beziehung des Prädikatterms auf den Subjektterm, die die Inbezugsetzung der Gegenstände, die unter den Subjektbegriff fallen, mit dem Prädikatbegriff ausdrückt. Da ein negatives Urteil eine solche Übertragung der Referenz vom Subjekt- auf den Prädikatterm in Abrede stellt, sagt es gar nichts über die Elemente des Begriffes in der Prädikatposition aus. Es zeigt lediglich an, dass keines der Elemente des Subjektterms auch Element des Prädikatterms ist. Über dessen Elemente ist somit überhaupt *nichts* ausgesagt, der Prädikatterm wird durch das Urteil keinem Element und somit keiner Extension zugeordnet. Bei der Erörterung des Begriffs der Distribution wurde erwähnt, dass in der klassischen Logik das Prädikat eines negativen Urteils als distribuiert gilt, da die Behauptung einer fehlenden Beziehung zum Subjektterm für sämtliche Elemente des im Prädikat erscheinenden Begriffes gilt.<sup>845</sup> Der O-Satz »«einige x sind nicht  $\phi$ « sagt demnach nichts aus über Elemente x, die  $\phi$  sind. Durch Kontravalenz wird der O-Satz deshalb in folgenden *unbestimmten* I-Satz transformiert: »«Einige x sind [nicht  $\phi$ ]«. Das bejahende Urteil stellt nun nach traditioneller Auffassung eine Aussage über die Zugehörigkeit eines Teils der Elemente des Subjektterms zum Begriff im Prädikatterm dar. Nach Mous Interpretation wird den durch die Referenz des Subjektterms bestimmten Gegenständen die Bedeutung im Prädikatterm beigelegt, mit anderen Worten, ein Teil der Extension des Subjektbegriffes wird auf den Prädikatbegriff übertragen. Allerdings ist im vorliegenden Falle des unbestimmten Urteils der Prädikatbegriff [nicht  $\phi$ ] nur negativ bestimmt.

In der klassischen Logik gelten Prädikatterme in partikulären bejahenden Urteilen als nichtdistribuiert, da die Feststellung getroffen wird, dass zwischen *einigen* Elementen des

<sup>845</sup> Vgl. oben 3.1.3, S. 208.

Subjektterms und *einigen* Elementen des Prädikatterms eine Zuordnung besteht: Der Satz »einige Menschen sind weise« besagt, dass es Elemente (mindestens aber eines) des Begriffes im Subjektterm »Mensch« gibt, welchen der Begriff im Prädikatterm »weise« zukommt. Nun ist indes der Ausgangssatz im obigen Falle ein O-Satz, also analog: »einige Menschen sind nicht weise«. Hier ist der Prädikatbegriff nicht distribuiert, dieser Satz sagt also nichts über die Zuordnung von Subjekt- und Prädikatterm. Seine Konversion in einen I-Satz ist daher in der traditionellen Lehre der direkten Schlüsse untersagt. Während der Grund hierbei darin liegt, dass das Urteil nichts über das Verhältnis der Extensionen beider Begriffe aussagt, geht Mous Argument auf den unterschiedlichen Status von Subjekt- und Prädikatterm: Wird eine partikuläre verneinende Aussage (O) in eine bejahende Aussage (I) transformiert, so wird dabei die Negation zum Bestandteil des Prädikatterms: Da sie damit selber Teil des Prädikatbegriffes wird, führt diese Umwandlung einen neuen Begriff herbei. Da der Begriff in der Prädikatsposition erscheint, die Mous Auffassung nach lediglich intensional bestimmt ist, muss sie auf den Begriff selbst bezogen werden, also in obigem Beispiel auf »weise«. Deshalb bezeichnet Mou zufolge der Ausdruck »nicht-weise« in der Prädikatposition alle Begriffe ausser »weise«, denn das einzige, was er an *inhaltlicher* Spezifikation beitragen kann ist das Kriterium der Nicht-Weisheit: Damit würden aber den Elementen, auf die der Subjektterm referiert sämtliche Eigenschaften ausser jener der Weisheit beigelegt. »Einige Menschen sind [nicht weise]« würde so auch behaupten, »einige Menschen sind rot«, »einige Menschen sind gerade«, »einige Menschen sind unsterblich«, »einige Menschen sind transitiv« usf. Dass aber die Falschheit des O-Satzes dies behaupten soll, scheint ganz und gar unplausibel.

Die Frage der Interpretation der Negation »~« im Ausdruck » $(\exists x) \sim \phi x$ « berührt damit wiederum jene nach dem Verhältnis von Verneinung und Falschheit. Wenn Russell »Falschheit« von »Nicht-Wahrheit« durch das Kriterium der Sinnhaftigkeit (meaningfulness) unterscheidet, so macht er die Interpretation der Falschheit abhängig von unserer Kenntnis der Bedeutung der Funktion » $\phi x$ «. Der Begriff der Falschheit wäre damit zurückgebunden an ein Wissen über die Bedingungen des sinnvollen Gebrauchs einer Funktion und somit deren Intension oder Semantik. Dennoch unterscheidet Russell in \*9.01 die Falschheit von I *symbolisch* nicht von der Negation des Prädikats und schreibt für beides  $(\exists x) \sim \phi x$ . Die Nicht-Wahrheit von  $\phi x$  bedeutet die Verneinung der Zuordnung eines Individuums *a* zu einem Begriff in mindestens einem Fall. Dies entspricht der Aussage, dass die durch die Funktion  $\phi x$  symbolisierte Eigenschaft auf ein bestimmtes Individuum *a* *nicht* zutrifft. Da Russell als mögliche Werte einer Funktion »wahr« oder »falsch« bestimmt, bleibt *a* ein Wert  $\phi x$  der Funktion  $\phi x$ , nämlich »falsch«. Wenn Mou die Operation der Negation auf die *Zurückweisung* der Zuschreibung einer Eigenschaft zu bestimmten Individuen oder deren Zuweisung einer Stelle in einer bestimmten Relation beschränkt, so bezieht er sich in einer Weise auf die faktische Anwendung der Negation, die auch in Russells Funktionsbegriff Eingang findet: Die Bejahung *und* Verneinung einer Aussage über ein Individuum (oder mehrere Individuen) hängen ab vom Sinn der Eigenschaft oder Beziehung, die darüber ausgesagt werden soll: Die Intension einer Eigenschaft oder einer Beziehung (der semantische Inhalt des entsprechenden Begriffes) legt ein Kriterium fest, ob eine Zuordnung zu einem bestimmten Gegenstand (zu bestimmten Gegenständen) überhaupt sinnvoll interpretiert werden kann. Dass dies *de facto* stets zutrifft, und die Beilegung eines jeden Begriffes zu einem Gegenstand die Kenntnis von dessen Sinn voraussetzt, muss indessen Mou zufolge vom formalen Charakter der Falschheit unterschieden werden. Der von Russell definierte Falschheitsbegriff ist für den Gebrauch von Begriffen im Kontext empirischer Erkenntnis der einzig sinnvolle: Dennoch ist es für Mou entscheidend, dass ein rein formaler oder logischer Wahrheitsbegriff unabhängig von jeder tatsächliche Begriffsintension gewonnen werden kann: Da die Operation der Negation die Voraussetzung des Gegenstandsbezugs im Denken ist, erlaubt sie es, auf rein formalem Wege eine Grundunterscheidung herbeizuführen:

Bezugnahme gegenüber Nichtbezugnahme. Auf diese beiden Operationen kann sie sich erneut beziehen und dabei die idealen Gegenstände Wahr und Falsch hervorbringen. Diese Werte sind, sofern sie rein logischer oder formaler Natur sind, gänzlich apriorisch und nicht vom nur empirisch zugänglichen Sinn bestimmter Begriffe abhängig.

#### 4.7.5 Das Induktionsproblem: Die Verknüpfung der apriorischen Struktur von Satzverknüpfung und Bedeutungsfunktion im induktiven Schluss

In der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* wendet sich Mou Zongsan der Frage zu, wie in der empirischen Erkenntnis die apriorische Struktur des Denkens mit den Inhalten der Erfahrung in Beziehung tritt. Seine Überlegungen schliessen dabei an die Auffassungen an, welche er in den im Rahmen der in dieser Arbeit referierten Texte entwickelt. Mou versucht den Prozess auf der Grundlage dreier sogenannter Schematisierungen oder Schemata des Verstandes zu erfassen. Er unterscheidet dabei zwischen dem Schema von Grund und Folge (*yīngù gédù* 因故格度), dem Schema von Teil und Ganzem (oder: *dictum de omni et nullo*, *qūquán gédù* 曲全格度) und dem Schema der Dualität (*èryòng gédù* 二用格度). Es gilt zunächst zu unterstreichen, dass Mous Überlegungen hier nicht mehr die strukturbildenden Grundoperationen des diskursiven Denkens wie Satzverknüpfungen, Denkgesetze und Zuordnungsfunktion betreffen, sondern die Frage, wie diese zu Elementen der empirischen Erkenntnis *a priori* werden können, und wie sie mit der Erfahrung vermittelt sind. Wir nehmen damit noch einmal jene Frage auf, die wir im Zusammenhang mit der Entwicklung von Mous Dialektikbegriff im zweiten Kapitel von Teil II dieser Untersuchung betrachtet haben: Wir haben dort gesehen, dass Mou in seinem Aufsatz über das Verhältnis von Wahrnehmung und Erkenntnis von 1937 dem Begriff des Postulates einen zentralen Stellenwert beimisst: Als Postulate versteht er jene Manifestation logischer Zusammenhänge, welche eine Vermittlung zwischen der logischen Struktur des Denkens und den anschaulich vermittelten Inhalten der Erfahrung leisten kann.

Doch gehen wir schrittweise voran: Wir haben bereits festgestellt, dass in Mous Entwurf zwei unterschiedliche Ebenen der Logik eine zentrale Rolle spielen, die er beide auf apriorischen Strukturen zurückführt:

Einerseits gibt es da die Struktur der Tautologie, welche die Herleitung sämtlicher denkmöglicher Satzverknüpfungen ohne jede inhaltliche Bestimmung und somit ohne jeden Bezug zur Erfahrung erlaubt. Andererseits werden die Werte Wahr und Falsch als Vergegenständlichungen beziehungsweise Explikationen der beiden Grundfunktionen des Denkens, Bejahung und Verneinung, *a priori* gewonnen. Mithilfe dieser beiden Werte lassen sich dann durch einfache Kombinatorik sämtliche überhaupt möglichen Verknüpfungen wahrheitsfähiger Elemente (Satzverknüpfungen) bestimmen. Auf der anderen Seite steht die Kategorisierungs- oder Zuordnungsfunktion, welche zunächst als rein logische Operation Elemente einem sie zusammenfassenden Begriff zuordnet. Sie wird von Mou als strukturelle Voraussetzung der Bedeutungszuschreibung und somit der Semantik überhaupt erkannt. Die Kategorisierungsfunktion ist nichts anderes als die Ausführung einer Regel, welche die Selektion und Gruppierung von Gegenständen nach bestimmten Kriterien vorschreibt. In der Anwendung der Regel auf einen Gegenstand erfolgt dabei zweierlei auf einmal: (1) die Operation auf einen intensionalen Gegenstand wird als *ein* Fall der Regelanwendung objektiviert; (2) gleichzeitig wird dieser Gegenstand als ein Fall einer Gesamtheit von Fällen bestimmt, zu der er in Kontrast tritt. Diese Gesamtheit ist durch die prinzipiell unbegrenzt wiederholbare Anwendbarkeit der Regel als abzählbar unendlich bestimmbar. Die Kategorisierungsfunktion begründet damit das Verhältnis der Inklusion der einzelnen unter die Regel fallenden Elemente in der Totalität dieser Fälle, wenngleich diese als antizipiertes Ergebnis einer unbegrenzten und damit potentiell endlosen Aufsummierung von Fällen



lediglich idealen Charakter hat. Das Ganze ist damit das *Nichtbegrenzte*, während das Partikuläre als das *Begrenzte* bestimmt wird.

Im ersten Kapitel des zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung wurde nachgezeichnet, wie Mou Zongsan die in der Wahrnehmung gegebenen Qualitäten oder Gestalten, die wir unter den Begriff der intensionalen Gegenstände zusammenfassten, als wesentlich anschaulich bestimmte. Im Gegensatz zu den vorgenannten logischen Strukturen sind sie für die Operation des gegenstandsbezogenen Bewusstseins nicht konstitutiv, sondern sie sind dem Bewusstsein als Gehalte gegeben. Mous Charakterisierung des Urteils als Bedeutungszuschreibung versucht zu erklären, wie die Vermittlung von logischen Ordnungsstrukturen und anschaulichen Gehalten denkbar ist: Er stellt sich dabei als Dreh- und Angelpunkt dieses Vorgangs das je Gegenwärtige vor, das als solches einerseits extensional (im Sinne von ausgedehnt) ist, umfasst es doch das Hier und Jetzt, das aber andererseits intensional verfasst ist, durch die Verknüpfung verschiedener Qualitäten und Gestalten. Diese in der Gegenwart des Hier und Jetzt gegebenen intensionalen Gegenstände lassen sich mit einer Zuordnungsregel verknüpfen und als *Zuordnungskriterien* verwenden: damit werden die intensionalen Gegenstände »extensionalisiert«, das heisst zu logischen Einzelgegenständen, die in Opposition zu anderen Einzelgegenständen ihrer Art oder der Gesamtheit solcher Einzelgegenstände konzipiert sind. Sie werden, anders gesagt, zu Teilen der Extension von Begriffen. Betrachten wir nun vor diesem Hintergrund Mous vorgenannte Schematisierungen des Verstandes:

#### 4.7.5.1 Das Schema von Grund und Folge

Das Verhältnis von Grund und Folge ist ein logisches. In der Wirklichkeit können Entitäten lediglich im Verhältnis einer Abfolge oder eines gleichzeitigen Nebeneinanders stehen. Die Relation von Grund und Folge ist in der logischen Satzverknüpfung der Implikation begründet, derzufolge in einem falschen Satz alles (das Wahre und das Falsche), in einem wahren dagegen nur das Wahre enthalten ist. Dadurch kann aus einem wahren Vordersatz ein wahrer Nachsatz folgen, ein falscher Nachsatz erlaubt, während die Wahrheit des Vordersatzes auszuschliessen. Die oben im Kontext des Urteils beschriebene Bestimmung eines intensionalen Gegenstands als Bestimmungskriterium eines Begriffes erlaubt es, Intensionen zur Bestimmungen unterschiedlicher Zuordnungsfunktionen zu gewinnen: etwa  $p \rightarrow x$  oder  $q \rightarrow x$ . Für jede dieser Zuordnungsfunktionen lässt sich für einen vorliegenden Fall bestimmen, ob sie überhaupt Sinn macht, und wenn dies gegeben ist, ob sie zutrifft oder nicht: ob es sich also um einen wahren oder einen falschen Fall dieser Zuordnung handelt. Da die Zuordnungsfunktionen somit wahrheitsfähig sind, können sie mittels der durch die Wahrheitswertverhältnisse definierten Satzverknüpfungen miteinander verbunden werden. Damit aber lässt sich etwa eine zeitliche Sequenz  $p(t_1), q(t_2)$  übertragen in die logische Struktur einer Implikation:  $p \supset q$ . Dabei wird diese logische Struktur genutzt, um eine rein zeitliche Sequenz von  $p$  und  $q$  als logisches Verhältnis von Grund und Folge zu formulieren. Die Übertragung empirischer Verhältnisse in logische Zusammenhänge ist somit die erste Stufe der Schematisierung des Verstandes: Vorher und Nachher werden als logischer Grund und logische Folge aufgefasst. Dies erlaubt es, Hypothesen (Mou spricht von Theorien) zu formulieren, etwa oben genanntes  $p \supset q$ .

#### 4.7.5.2 Das Schema von Teil und Ganzem

Das Schema von Teil und Ganzem spielt auf das klassische Grundprinzip des syllogistischen Schlusses an, das *dictum de omni et nullo*<sup>846</sup>: Gemäss diesem Grundsatz gilt alles, was dem Begriff als Ganzem zugeschrieben wird auch für jeden seiner Teile. Wenn somit alle

<sup>846</sup> Der Ausdruck *qūquán gōnglì* 曲全公例 für *dictum de omni et nullo* ist eine Neuschöpfung Yan Fus, die dieser in seiner Übersetzung von Mills Logik verwendet.

Menschen sterblich sind, und Sokrates ein Mensch ist, so kommt die Sterblichkeit selbstverständlich auch dem Sokrates zu. Das Schema von Teil und Ganzem ist Ausdruck oben genannter Kategorisierungsfunktion: Denn wenn von einem vorliegenden Gegenstand  $a$  ausgesagt wird, er sei ein  $p$ , so wird er zugleich als einer der Gegenstände bestimmt, die Teil der Gesamtextension des Begriffes  $px$  sind. Wenn also oben erwähnte Theorie wahr sein soll, so muss sie in jedem Falle von  $px$  des Begriffes  $p$  gelten. Daraus leitet sich somit die Forderung ab, dass der erwähnte Zusammenhang von  $p$  als logischem Grund und  $q$  als logischer Folge für jeden Fall von  $p$  gelten soll. Daher gelangen wir zur Forderung oder zum Postulat:  $(x) px \supset qx$  »für jeden Gegenstand, wenn für den Gegenstand  $p$  gilt, so gilt auch  $q$ «, »wann immer etwas  $p$  ist, so ist es auch  $q$ «. Wir sind nun also imstande, auf der Grundlage des in der ersten Schematisierung vorgenommenen logischen Zusammenhanges eine Regel zu formulieren, die für *alle* Fälle gelten soll. Tritt unter diesen Voraussetzungen ein Fall  $px$  ein, ist also  $p$  wahr, so lässt uns die gebildete Hypothese zur Prognose schreiten, dass auch  $qx$  eintreffen wird, da der Zusammenhang von  $p$  und  $q$  für jeden Fall von  $p$  gefordert wird. Die Theorie *verlangt*, anders gesagt, das Eintreffen der Wahrheit von  $q$ , weshalb Mou in seinem Aufsatz von 1937 hierfür den Begriff des Postulates prägt.

Wir sehen, dass Mou damit Russells Interpretation der universalen Aussage aufnimmt und als eine Regel oder ein Postulat deutet, das sich erst durch die Anwendung der logischen Schemata der Kategorisierung und Verknüpfung auf empirisch gewonnene Daten einstellt. Die Anwendung der Kategorisierungsfunktion auf einen vorliegenden Gegenstand stellt somit die zweite Schematisierung des Verstandes dar, welche den vorliegenden Gegenstand als einen Fall einer Totalität von Fällen ausweist. Dadurch wird es möglich, die durch die erste Schematisierung von Grund und Folge gewonnene Hypothese über den Zusammenhang der Wahrheit von  $p$  und der Wahrheit von  $q$  als eine allgemeine Regel zu formulieren, die für alle Fälle von  $p$  Geltung beansprucht. Das Schema von Teil und Ganzem führt damit weiter dazu, dass ein vorliegender Satz  $pa$  verallgemeinert und interpretiert wird als  $(\exists x) px$ : es gibt einen Fall von  $p$ . Der vorliegende wird als *ein* Fall einer allgemeinen Kategorisierungsfunktion  $px$  gelesen und als solcher als ein Teil der Gesamtheit der dadurch zusammengefassten Fälle erfasst.

#### 4.7.5.3 Das Schema der Dualität

Das effektive Eintreffen von  $qx$  kann in einem dritten Schritt als Bestätigung oder Widerlegung der formulierten Theorie  $p \supset q$  dienen. Erweist sich auch  $qx$  als wahr, so ist die Theorie bestätigt. Tritt hingegen die Falschheit von  $qx$  ein, gilt also  $\sim qx$ , so kann die Theorie als widerlegt gelten: Denn es ist nun ein Fall eingetroffen, in dem gilt  $p$  und  $\sim q$ , also  $(\exists x) px \cdot \sim qx$ .  $px \cdot \sim qx$  aber steht im Widerspruch zu  $px \supset qx$ , das sich umformen lässt in  $\sim px \vee qx$ , und schliesslich  $\sim(px \cdot \sim qx)$ , die Negation dessen also, was durch das Postulat  $(x) p \supset q$  für alle Fälle *gefordert* wird. Der vorliegende Fall  $(\exists x) px \cdot \sim qx$  lässt also darauf schliessen, dass für einen begrenzten Teil der Fälle nicht gilt, dass  $p \supset q$ , also  $(\exists x) \sim(px \supset qx)$ . Der vorliegende Fall von  $\sim(px \supset qx)$  beweist also, dass für einen Teil der Fälle falsch ist, dass  $px \supset qx$ , was äquivalent ist mit  $\sim(x) px \supset qx$ .

Das Schema der Dualität als Schematisierung des Verstandes ist damit klar zu unterscheiden von dem, was Mou an unterschiedlichen Orten als Dichtomie, Polarität oder Qualität anspricht: Es handelt sich vielmehr um die *a priori* gegebene Beziehung zwischen ebendieser Qualität und der Quantität, derzufolge die Wahrheit einer Aussage einer bestimmten Quantität äquivalent ist zur Falschheit der Aussage konträrer Qualität und entgegengesetzter Quantität. Insofern Mou sich auf dieses Verhältnis im engeren oder rein formalen Sinne bezieht, das im Prinzip der Extensionalität ausgedrückt ist, stellt er es wie folgt dar:  $\sim\{(x) \phi x\} \equiv (\exists x) \sim \phi x$ . Da das Extensionalitätsprinzip hier aber in seiner apriorischen Anwendung im Erkenntnisprozess angesprochen ist, ist nun die Begrenzung der

Extensionalität in der Tat auf die *faktische* Existenz eines Gegenstandes, für den  $\phi x$  falsch ist, zurückzuführen. Damit hat die Formulierung des Schemas der Dualität demnach wie folgt auszufallen:  $(\exists x) \sim \phi x \equiv \sim \{(x) \phi x\}$ , oder genauer:  $(\exists x) \sim \phi x \rightarrow \sim \{(x) \phi x\}$ .

Das Schema der Dualität verlangt die Bestimmung des Wahrheitswertes von  $(\exists x) qx$  als entweder wahr oder falsch, und bindet diese zugleich zurück an die Behauptung oder Forderung nach einer universalen Gültigkeit des Satzes  $((x) px \supset qx)$ . Die Falschheit von  $qx$  kann dabei die Theorie, für welche gemäss der Schematisierung nach Teil und Ganzem Allgemeingültigkeit gefordert wird, widerlegen. Dies bedeutet zweierlei: (1) Die Theorie kann empirisch widerlegt werden, da die Existenz eines falschen Falles des Nachsatzes unvereinbar ist mit der durch die unterstellte Allgemeingültigkeit der Regel geforderten Wahrheit des Nachsatzes für alle Fälle. (2) Die Theorie kann empirisch nicht definitiv verifiziert werden: Die Totalität der Fälle ist stets nur in der Antizipation und somit idealiter gegeben, so dass eine empirische Bestätigung in einem Fall die Widerlegung in einem nächsten Fall niemals ausschliessen kann.

Der vorliegende Abriss von Mous Theorie der Schematisierungen des Verstandes gibt einen kurzen Eindruck der Synthese, in welche die verschiedenen in der vorliegenden Untersuchung beleuchteten Aspekte von Mous Auseinandersetzung mit Fragen der Logik und Semantik in seiner *Kritik des erkennenden Bewusstseins* überführen. Angesichts der Komplexität der angesprochenen Probleme liegt es auf der Hand, dass er oft skizzenhaft bleiben musste und den Fragestellungen nicht in gebührender Tiefe nachgehen konnte.

## 5 Abschliessende Bemerkungen und Ausblick

Mous Auffassungen zum Verhältnis von Logik und Ontologie basieren auf seiner Beurteilung der Natur der Zusammenhänge zwischen logischen Sätzen: Sie repräsentieren demnach rein formale Beziehungen. Da sie in ihrer Geltung damit gänzlich unabhängig sind von ihrem empirischen Gehalt, gelten sie *a priori*. Logische Satzverbindungen sind damit analytisch wahr *a priori*. Diese Einschätzung des Charakters logischer Satzverknüpfungen speist sich aus Mous Beschäftigung mit dem Logizismus und, in geringerem Masse, dem logischen Positivismus der Wiener Schule.

Wie die obige Auseinandersetzung indessen gezeigt hat, versucht Mou, das A priori tiefer als in der an die Wahrheitswertverhältnisse von Aussagen anknüpfenden Tautologie zu verankern. Der durch letztere begründeten systemimmanenten Notwendigkeit logischer Satzverhältnisse stellt er entgegen, was er als *systemexterne* Notwendigkeit bezeichnet. Sie bringt er mit der Gültigkeit des Schliessens in Verbindung. Das leider an keiner Stelle näher ausgeführte Argument läuft auf die Behauptung hinaus, dass die durch die logischen Formalismen dargestellten Verhältnisse erst als logisch notwendige offenbar werden, wenn sie in das Netz ihrer deduktiven Zusammenhänge gestellt werden. Damit wird das, was Mou als *Logik* bezeichnet, als der *Grund* der notwendigen Gültigkeit jener Zusammenhänge angesprochen. Dieser Grund wird ferner zurückgebunden an das *Denken*: Allerdings ist zu beachten, dass Mou hier das Denken, anders etwa als Husserl, gerade nicht auf seine Gehalte hin betrachtet. Letztere lassen sich seiner Auffassung nach auf die Anschauung zurückführen und sind für ihn damit zumindest bis zur Abfassung der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* physiologischer Natur und fallen in den Bereich des letztlich Physikalischen und damit *a posteriori* Erkannten. Als Denken spricht Mou vielmehr jene Verknüpfungsfunktion an, die ihrem inneren Aufbau und dessen Regularität nach selbstbefasst und damit ganz unabhängig sein soll von den Gehalten, auf die sie operiert.

Auf der Grundlage dieser Auffassung verwirft Mou erstens die Ansicht, die Struktur der Logik widerspiegele den Aufbau der Welt. Wohl gliedert die Logik die Verhältnisse zwischen den Gegenständen. Indessen behauptet Mou, dass sämtliche intensional bestimmten

Gegenstände, und damit selbstverständlich auch die empirischen, erst konstituiert werden vermittelt einer ihrer logischen Struktur nach apriorischen semantischen Referenzfunktion. Damit aber besteht die Aufgabe der Logik lediglich darin, die in der Anschauung gegebenen Gehalte einer zusammenhängenden Darstellung zu überführen. Ihre Gültigkeit manifestiert sich damit in den Prozessen der Konstitution und damit in der denkenden Durchdringung der Welt. Ihr Aufbau spiegelt sich daher nicht unmittelbar im Aufbau der Welt, sondern allenfalls in der *Darstellung* oder im Bauplan dieses Aufbaus. Wenn wir als eines der Merkmale der Logik oder Epistemologie des 20. Jahrhunderts die Verschiebung des Augenmerks von der Konstitution oder Genese wahrer Erkenntnis und diese repräsentierender Sätze hin zur Diskussion der Gültigkeit von Sätzen betrachten, so sehen wir hier Mou ganz klar als Vertreter der genetischen Position. Er bleibt in dieser Hinsicht somit dem 19. Jahrhundert verhaftet.

Zweitens stellt sich Mou bewusst gegen die Reduktion der Logik auf die Syntax einer Sprache: Der *linguistic turn* hat zur Folge, dass jene von Mou als Inbegriff der Logik dargestellte *systemexterne* Notwendigkeit nicht mehr sinnvoller Gegenstand einer logischen Wissenschaft sein kann: Wenn die Regeln der Logik ineinsfallen mit den Regeln der Grammatik, wird die Logik Mou zufolge fälschlicherweise auf den Bereich der Sprache verlegt, und damit verkürzt auf etwas, das ihr nicht wesentlich ist. Gewiss ist die Logik Mou zufolge für den Bereich des Sprachlichen relevant, indes nur insofern, als dass notwendige sprachliche Beziehungen in den Blick gefasst werden. Dies heisst für Mou jedoch nicht, dass umgekehrt gelten kann, dass die sprachliche Darstellung für die Logik wesentlich ist. Durch den Fokus auf die Syntax entzieht sich vielmehr das Problem der Notwendigkeit und damit des normativen Charakters der Logik einer möglichen Untersuchung. Auch in der Einschätzung des Verhältnisses von Sprache und Logik vertritt Mou damit eine Position, die die Vermittlung beider auf das seiner Ansicht nach fundamentalere Denken zurückführen will. Wenngleich Mou also keinen Psychologismus oder Mentalismus vertritt, bleibt für ihn von Belang, dass die logischen Verhältnisse auf Ordnungsprinzipien basieren, die grundlegender sind als die Sprache. Die Formalisierung selbst von Sprache setzt seiner Ansicht nach die Logik immer schon voraus.

Im Mittelpunkt der Logik steht Mou zufolge die Untersuchung der *a priori* gültigen Zusammenhänge logischer Satzformen. Nicht nur die tautologische Struktur wohlgeformter Satzformeln in der Aussagenlogik, auch das quantitative Verhältnis des *dicto de omni et nullo*, der Grundsatz des Schliessens, ist apriorischer Natur. Letzteres ist indessen insofern unterschieden von ersterer, als dass es nicht ein Verhältnis der Äquivalenz sondern eines der Implikation darstellt. Was in beiden Fällen *a priori* gültig ist, ist ein *Zusammenhang* oder ein *Verhältnis* von Sätzen. Diese Gültigkeit erweist sich dabei in der Struktur dieser Sätze und ihrer Verbindungen, ist also nicht definier-, sondern bloss explizierbar. Dies bedeutet aber, dass sie je schon vorausgesetzt ist.

Ein prägendes Merkmal von Mous Überlegungen zur Logik ist weiter seine klare Differenzierung struktureller Merkmale von Satzformeln oder, wie er es bisweilen nennt, propositionalen Funktionen, von deren Anwendung auf die konkreten Erkenntnisprozesse. Es wurde gezeigt, dass die Frage der faktischen Existenz für ihn erst in dieser Anwendung relevant wird. Folglich kann es sich bei der Existenz logischer Entitäten bloss um eine imaginierte oder ideale Existenz handeln. In diesem Punkt ist Mou ziemlich eindeutig. Er sagt indessen recht wenig darüber, dass dadurch der Begriff der *Extension* zweideutig wird: Während er diesen Begriff spätestens ab der *Norm der Logik* so versteht, dass damit Mengen von rein *logischen Entitäten* gemeint sind, verwendet er ihn vorher, um sich auf Mengen empirischer oder faktisch existierender Gegenstände zu beziehen. Diese zweite Verwendung kommt auch in späteren Texten vor, weshalb der Begriff der Extension losgelöst vom jeweiligen Gebrauchskontext ambig wird. Für den späteren Mou ist die Extension zunächst einmal bestimmt durch rein quantitative Inklusions- und Exklusionbeziehungen, die allerdings

in ihrer Gültigkeit vor und unabhängig von jeder semantischen Deutung bestehen. Das Extensionalitätsprinzip etwa ist gültig für Mengen von Gegenständen *an sich*, ganz gleich, welcher Gehalt, welcher »intensionale Gegenstand«, zum Unterscheidungskriterium erhoben wird. Die Extensionalität wird für Mou damit strukturell unabhängig von der semantischen Deutung, als welche er ihre Inbezugsetzung mit – seiner Auffassung zufolge ihrer Natur nach stets empirischen – Gehalten versteht.

Wie wir gesehen haben, wird damit aber die Frage, ob die Anzahl der Gegenstände in der Welt begrenzt oder unbegrenzt ist, die im Hintergrund von Russells Unendlichkeitsaxiom steht, dann gänzlich unsinnig, wenn darunter wirkliche Gegenstände wie etwa atomische *Fakten* verstanden werden sollen. Da alle Gegenstände der Welt Mou zufolge letztlich anschaulich vermittelt sind, setzt die Rede von Gegenständen der Welt je schon voraus, dass jeder davon mit einem eindeutigen Kriterium verbunden, dass er gedeutet ist. Sofern aber die Frage der Totalität rein mathematischen Erwägungen dienen soll, ist die Frage der Totalität der faktischen Gegenstände auf der Welt schlicht belanglos. Mathematische Totalitäten sind demnach rein ideell, und sie gründen auf apriorischen Strukturen quantitativer Verhältnisse. Es zeigt sich damit, dass Mou Zongsans Auffassung der Extensionalität nicht nur unvereinbar ist mit Russells logizistischem Programm, sondern dass damit auch die damit verbundene »Metaphysik« des logischen Atomismus unhaltbar wird. Die Rede über Mengen ist das eine, diejenige über faktische Gegenstände das andere. Beides ist zu vermitteln, und daher ist schon die Annahme, es existierten tatsächlich bestimmte Mengen von empirischen Gegenständen dann abzulehnen, wenn dies bedeuten soll, diese Gegenstände existierten *als Gegenstände* gänzlich unabhängig von ihrer semantischen Bestimm- und Bestimmbarkeit. Die Konstitution der Welt als Ansammlung von Einzelgegenständen basiert für Mou auf einer Struktur, die *a priori* dem menschlichen Denken innewohnt. Indes bedarf ihre Anwendung zwangsläufig anschaulicher Gehalte, und selbst wenn diese reduzierbar sind auf physiologische und damit physikalische Prozesse, sind sie für die gegenständliche Konzeption der Erfahrung selbst unerlässlich. Die gänzliche Elimination dieser Gehalte kappt demzufolge jene Verbindung, die die Anwendung quantitativer Strukturen auf die Natur zuallererst erlaubt. Sie entzieht ferner jedem Unterfangen, die Natur verstehen zu wollen, die Grundlage.

Damit sehen wir schliesslich, dass Mou der philosophischen *Grundlegung* von Erkenntnis verpflichtet ist. Er versucht, dabei so sparsam als möglich vorzugehen: Sein Entwurf behauptet im wesentlichen die gegenseitige Unabhängigkeit von logischen Darstellungsmechanismen und deren Aufbau von der faktischen Wirklichkeit. Ferner versucht er anzugeben, wie die apriorischen Strukturen der Logik im konkreten Erkenntnisakt auf die Tatsachen der Erfahrung angewandt werden: Um diesen Topos kreisen seine drei Schematisierungen des Verstandes. An diesem Punkt wird ersichtlich, dass Mou in einem bestimmten Sinne an einem synthetischen A priori festhält. Er versucht indes, dieses an das analytische A priori der zeitgenössischen Logik zurückzubinden, indem er es als Ausdruck der Übertragung der rein formalen Strukturen der Logik auf die Erfahrung darstellt. Insofern Mou mit der Anerkennung eines synthetischen A priori in der Tat gegen jene Philosophen steht, die er mit der aktuellen westlichen Philosophie in Verbindung bringt, und sich dagegen in die Tradition Kants stellt, erscheint verständlich, dass er Kant als Gewährsmann nicht nur seines Denkens, sondern der Philosophie überhaupt anführt.

Obwohl Mous frühes Denken sich also gewissermassen an den Vätern der analytischen Philosophie schult, grenzt sich Mou in den entscheidenden Grundsatzfragen so deutlich von deren Prämissen ab, dass sein philosophischer Entwurf kaum mehr Anschlüsse an die analytische Philosophie zu bieten scheint. Indessen erscheint vor allem eine eingehende Untersuchung der Konsequenzen seiner logischen Auffassungen notwendig, um genauer beurteilen zu können, wie tief die hier bloss angedeutete Kluft tatsächlich ist.



## Bibliographie

### 1. Werke von Mou Zongsan

Mou Zongsan, 1931, »Bianzhengfa shi zhenli ma?«, 辯證法是真理嗎? (»Entspricht die dialektische Methode der Wahrheit?«); MZSXSQJ 25, S. 3–11. Ursprünglich in: *Beiping chenbao* – *Beichen xueyuan* 北平晨報 – 北晨學院 162–3, September 1931.

Mou Zongsan, 1933, »Maodun yu leixingshuo« 矛盾與類型說 (»Widerspruch und Typentheorie«); MZSXSQJ 25, S. 13–91. Urspr. in: *Zhexue pinglun* 哲學評論 5.2, November 1933.

Mou Zongsan, 1934a, »Luoji yu bianzheng luoji« 邏輯與辯證邏輯 (»Logik und dialektische Logik«); MZSXSQJ 25, S. 93–138. Urspr. in: Zhang Dongsun 張東蓀, *Weiwu bianzhengfa lunzhan* 唯物辯證法論戰 (*Debatten zum historischen Materialismus*, engl. Untertitel »Red Philosophy«), Bd. 1, Beiping: Minyou shuju, August 1934.

Mou Zongsan, 1934b, »Bianzheng weiwulun de xianzhi« 辯證唯物論的限制 (»Die Grenzen des dialektischen Materialismus«); MZSXSQJ 25, 139–151. Urspr. in: Zhang Dongsun, 1934.

Mou Zongsan, 1935a, »Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo de yuanxue ji daode zhexue« 從《周易》方面研究中國的元學及道德哲學 (»Eine Untersuchung zur Kosmologie und Moralphilosophie Chinas vor dem Hintergrund des Buches der Wandlungen«); MZSXSQJ 1. Urspr. in: *Dagongbao* 大公報, Tianjin, Mai 1935.

Mou Zongsan, 1935c, »Huaitehai lun ziran yuansu« 懷特海論自然元素 (»Whitehead über das Ereignis in der Natur«), *Beiping chenbao* – *sibian* 16/17, September 1935, MZSXSQJ 17, S. 1–10.

Mou Zongsan, 1935b, »Du ›Da Xie Shilin‹« 讀〈答謝石麟〉 (»Eine kritische Lektüre von <Xiong Shilis> ›Antwort an Xie Shilin«); MZSXSQJ 25, S. 507–510. Urspr. in: *Minguo ribao* – *Zhexue zhoukan* 民國日報 – 哲學週刊, Dezember 1935 (Pseudonym: Guang Jun 光君).

Mou Zongsan, 1935c, »Jingling gantong lun« 精靈感通論 (»Eine Theorie der rein geistigen Durchdringung des Sinnlichen«); MZSXSQJ 25, S. 511–521. Urspr. in: *Minguo ribao* – *Zhexue zhoukan*, Dezember 1935.

Mou Zongsan, 1936a, »AEIO de sijiao guanxi« AEIO的四角關係 (»Die Viereckbeziehung zwischen bejahend universalen, verneinend universalen, bejahend partikulären und verneinend partikulären Sätzen«); MZSXSQJ 25, S. 153–167. Urspr. in: *Minguo ribao* – *Zhexue zhoukan*, Januar 1936.

Mou Zongsan, 1936b, »Zhuci cunzai yufou zhi yiyi« 主詞存在與否之意義 (»Die Bedeutung der Frage nach der Existenz des Subjekts«); MZSXSQJ 25, S. 173–201. Urspr. in: *Minguo ribao* – *Zhexue zhoukan*, Mai 1936.

Mou Zongsan, 1936c, »Yi nian lai de zhexuejie binglun benkan« 一年來的哲學界並論本刊 (»Summarischer Jahresrückblick auf die in der *Philosophischen Wochenzeitschrift* der

*Minguo Ribao* geführten philosophischen Debatten«); MZSXSQJ 25, S. 533–546. Urspr. in: *Minguo ribao – Zhexue zhoukan*, Juni 1936.

Mou Zongsan, 1936d, »Lun xiqu yu xiehe« 論析取與繫和 (»Disjunktion und Konjunktion«); MZSXSQJ 25, S. 203–219. Urspr. in: *Minguo ribao – zhexue zhoukan*, 40–41, Juni 1936.

Mou Zongsan, 1936e, »Ping Yuehansheng de Luoji xitong« 評約翰生的《邏輯系統》 (»Kritik von Johnsons *A System of Logic*«); MZSXSQJ 25, S. 221–226. Urspr. in: *Minguo ribao – Zhexue zhoukan* 41, Juni 1936.

Mou Zongsan, 1937, »Juezhi di yinguoshuo yu zhishi di kenengshuo« 覺知底因果說與知識底可能說 (»Die Theorien der Kausalität der Wahrnehmung und der Möglichkeit von Erkenntnis *a priori*«); MZSXSQJ 25, S. 295–344. Urspr. in: *Zhexue pinglun* 6.2/3, September 1937.

Mou Zongsan, 1941, *Luoji dianfan* 邏輯典範 (*Norm der Logik*); MZSXSQJ 11. Urspr.: Hongkong: Shangwu yinshuguan, 1941.

Mou Zongsan, 1943, »Ping Luosi xin zhu Yiyi yu zhenli« 評羅素新著《意義與真理》 (»Eine Rezension zu Russells *Bedeutung und Wahrheit*«); MZSXSQJ 17, S. 127–215. Urspr. in: *Lixiang yu wenhua* 理想與文化 3/4, 1943.

Mou Zongsan, 1944a, »Huaitehai lun zhijue liang shi« 懷特海論直覺兩式 (»Whitehead über die zwei Modi der Wahrnehmung«); MZSXSQJ 17, S. 217–239. Urspr. in: *Lixiang yu wenhua* 5, 1944.

Mou Zongsan, 1944b, »Lun chun li« 論純理 (»Über die reine Vernunft«); MZSXSQJ 25, S. 393–438. Urspr. in: *Lixiang yu wenhua* 7, 1944.

Mou Zongsan, 1947, »Pingshu Duwei lun luoji« 評述杜威論邏輯 (»Kritik von Deweys Diskussion der Logik«); MZSXSQJ 17, S. 241–279. Urspr. in: *Xueyuan* 1.4, August 1947.

Mou Zongsan, 1955, *Lizexue* 理則學 (*Logik*), MZSXSQJ 12. Urspr.: Taipei: Zhengzhong shuju, 1955.

Mou Zongsan, 2004, *Lizexue* 理則學 (*Logik*), erweiterte und überarbeitete Ausgabe, Taipei: Zhengzhong shuju, 2004.

Mou Zongsan, 1956/57, *Renshixin zhi pipan* 認識心之批判 (*Kritik des erkennenden Bewusstseins*), 4 Bücher, 2 Bde.; MZSXSQJ 18, 19. Urspr.: Hongkong: Youlian chubanshe, 1956 (Bd. 1), 1957 (Bd. 2).

Mou Zongsan, 1961, *Zhengdao yu zhidao* 正道與治道 (*Prinzipien von Politik und Verwaltung*); MZSXSQJ 10; Urspr.: Taipei: Guangwen shuju, 1961.

Mou Zongsan, 1962, *Lishi zhexue* 歷史哲學 (*Geschichtsphilosophie*); MZSXSQJ 9. Urspr.: Hongkong: Rensheng chubanshe, 1962.



Mou Zongsan, 1963, *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質 (*Die Besonderheit der chinesischen Philosophie*); MZSXSQJ 28. Urspr.: Hongkong: Rensheng chubanshe, 1963.

Mou Zongsan, 1963, *Caixing yu xuanli* 才性與玄理 (*Talent und transzendentes Prinzip*); MZSXSQJ 2. Urspr.: Hongkong: Rensheng chubanshe, 1963.

Mou Zongsan, 1968, *Xinti yu xingti* 心體與性體 (*Substanz als Bewusstsein und Wesen*); MZSXSQJ 5–7. Urspr.: Taibei: Xuesheng shuju, 1968.

Mou Zongsan, 2003, *Spécificités de la philosophie chinoise*, übers. von Ivan P. Kamenarović und Jean-Claude Pastor, Paris: Editions du Cerf, 2003.

Mou Zongsan, 1971, *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 (*Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie*); MZSXSQJ 20. Urspr.: Taibei: Shangwu yinshuguan, 1971.

Mou Zongsan, 1977, *Foxing yu bore* 佛性與般若 (*Buddha-Natur und prājña*), MZSXSQJ 3, 4. Urspr.: Taibei: Taiwan xuesheng shuju, 1977.

Mou Zongsan, 1983, *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*Neunzehn Vorlesungen zur chinesischen Philosophie*); MZSXSQJ 29. Urspr.: Taibei: Taiwan xuesheng shuju, 1983.

Mou Zongsan, 1975, *Xianxiang yu wuzishen* 現象與物自身 (*Phänomen und Ding an sich*); MZSXSQJ 21. Urspr.: Taibei: Xuesheng shuju, 1975.

Mou Zongsan, 1988, *Zhouyi de ziran zhexue ji qi daode hanyi* 《周易》的自然哲學及其道德函義 (*Die Naturphilosophie des Buches der Wandlungen und deren moralische Implikationen*), redigierte Ausgabe von Mou 1935a. MZSXSQJ 1. Urspr.: Taibei: Wenjin chubanshe, 1988.

Mou Zongsan, *Wushi zi shu* 五十自述 (*Selbstbetrachtungen mit fünfzig*). In: MZSXSQJ 32. Urspr.: Taibei: Ehu chubanshe, 1989.

## 2. Weitere Literatur

Aristoteles, *Organon*, Bd. 2. Kategorien/Hermeneutik, (übers. Hans Günter Zekl) Hamburg: Meiner, 1998.

Bernstein, B.A., »A Set of Four Independent Postulates for Boolean Algebras«, *Transactions of American Mathematical Society* 17, 1916, S. 50–52.

Billioud, Sébastien, »Mou Zongsan's problem with Heideggerian interpretation of Kant«, *Journal of Chinese Philosophy* 33.2, 2006, S. 225–47.

Bresciani, Umberto, *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*, Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001.

Bradley, Francis Herbert, *Principles of Logic* (zit. als *Luoji yuanli* 邏輯原理), London: Oxford University Press, 1883.

Bunnin, Nicholas, »God's knowledge and ours: Kant and Mou Zongsan on intellectual intuition«, *Journal of Chinese Philosophy* 35.4, 2008, S. 613–624.

Cai Renhou 蔡仁厚, *Mou Zongsan xiansheng xuesi nianpu* 牟宗三先生學思年譜 (*Mou Zongsan's intellektuelle Biographie*), Taipei: Xuesheng shuju, 1996.

Carnap, Rudolf, *The Logical Syntax of Language*, (übers. Amethe Smeaton), London: Kegan Paul, Trench Trubner and Co., 1937.

Carnap, Rudolf, *The Formalization of Logic*, Harvard: Harvard University Press, 1943.

Chang, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, 1962.

Chang, Carsun (Zhang Junmai 張君勱), Mou Zongsan 牟宗三, Tang Junyi 唐君毅, Xie Youwei 謝幼偉, Xu Fuguan 徐復觀, »A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture«, in: Tang Junyi 唐君毅, *Essays on Chinese Philosophy and Culture*, Taipei: Xuesheng shuju, 1988. S. 492–562, sowie: Chang, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, Bd. 2, 1962, S. 455–483.

Cheng Chung-ying und Nicholas Bunnin (Hrsg.), *Contemporary Chinese Philosophy*, Oxford/Malden: Blackwell, 2002.

Ch'ien, Edward T., *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. New York: Columbia University Press, 1986.

Cua, Antonio S., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York und London: Routledge, 2003.

Dewey, John, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York: Holt, 1938.

Dong Defu 董德福, *Shengming zhexue zai Zhongguo* 生命哲學在中國 (*Die Lebensphilosophie in China*), Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 2001.

*Duden: Rechnen und Mathematik*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag, <sup>5</sup>1994.

Eaton, Ralph Monroe, *General Logic – An Introductory Survey*, New York: Charles Scribner's Sons. 1931.

Ehrhardt Pioletti, Antje, *Die Realität des moralischen Handelns: Mou Zongsan's Darstellung des Neokonfuzianismus als Vollendung der praktischen Philosophie Kants*, Frankfurt a.M., u.a.: Peter Lang, 1997.

Eitel, Ernest J. *Hand-Book of Chinese Buddhism being a Sanskrit-Chinese Dictionary*, Nachdruck: San Francisco: Chinese Materials Center, 1976.

E-Tu Zen Sun, »The growth of the academic community 1912–1949«, in: *Republican China 1912–1949, Part 1*, John Fairbank und Albert Feuerwerker (Hrsg.), Bd. 12 von *The Cambridge History of China*, Denis Twitchett und John K. Fairbank (Allg. Hrsg.), Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1983, S. 361–420.

Feng Chongyi 馮崇義, *Luosu yu Zhongguo* 羅素與中國, Beijing: Sanlian, 1993.

Frankenhauser, Uwe, *Die Einführung der buddhistischen Logik in China*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.

Furth, Charlotte, »Intellectual Change: from the Reform movement to the May Fourth movement 1895–1920«, in: *Republican China 1912–1949, Part 2*, John Fairbank und Albert Feuerwerker (Hrsg.), Bd. 13 von *The Cambridge History of China* (Allg. Hrsg. Denis Twitchett und John K. Fairbank), Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1986, S. 322–405.

Gassmann, Robert H. und Wolfgang Behr, *Antikchinesisch – Ein Lehrbuch in drei Teilen*, Teil 3: »Grammatik des Antikchinesischen«, Bern, Berlin u.a.: Peter Lang, <sup>2</sup>2005.

Harbsmeier, Christoph, *Language and Logic*, Bd. 7 von Joseph Needham (Hrsg.): *Science and Civilisation in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

He Lin 賀麟, »Xifang zhexue de shaoshu yu ronghui« 西方哲學的紹述與融會 (»Darstellung und Rezeption westlicher Philosophie <in China>«), In: *He Lin xuanji* 賀麟選集 (Bei Da zhexuemen jingdian wencui 3), Changchun: Jilin renmin chubanshe, 2005, S. 345–372.

He Lin, »Kangde Heige'er zhexue zai Zhongguo de chuanbo« 康德, 黑格爾哲學在中國的傳播 (»Die Verbreitung der Philosophie Kants und Hegels in China«), In: *He Lin xuanji*, Changchun: Jilin renmin chubanshe, 2005, S. 424–461.

Hu Jun, »Jin Yuelin's Theory of Dao« in: Cheng und Bunnin, 2002, S. 102–123.

Hummel, Arthur W. (Hrsg.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, vol. 1, Washington: US Government Printing Office, 1943.

Jeffreys, Harold, »The Nature of Mathematics«, *Philosophy of Science* 5.4, 1938, 434–451.

Jiang Xinyan, »Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy« In: Cheng und Bunnin, 2002, S. 57–81.

Jin Shengtan, »Ta xin an, di er shi wu« 他心案第二十五 (»Über die Einsicht ins Bewusstsein der anderen«), *Jin Shengtan quanji* 金聖嘆全集 6 (Sanwen zazhu 2), Nanjing: Fenghuang chubanshe, 2008, S. 799–796.

Jin Xiping, »Shen Youding: The First Phenomenologist in China«, in: Lau, Kwok-ying & John J. Drummond (Hrsg.) *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Dordrecht: Springer, 2007, S. 21–31.

Jin Yuelin 金岳霖, »AEIO de zhijie tui lun« AEIO 的直接推論 (»Die direkten Schlüsse zwischen universal bejahenden, universal verneinenden, partikulär bejahenden und partikulär verneinenden Schlüssen«), *Zhexue pinglun* 3.3, 1930, in: *Jin Yuelin wenji*, o.O.: Gansu renmin chubanshe, 1994, Bd. 1, S. 473–501.

Jin Yuelin 金岳霖, »Sixianglü yu zixiang maodun« 思想律與自相矛盾 (»Denkgesetze und Widerspruch«), *Qinghua Yuebao* 7.1, 1932, in: *Jin Yuelin wenji*, o.O.: Gansu renmin chubanshe, 1994, Bd. 1, S. 549–579.

- Jin Yuelin 金岳霖, *Lun dao 論道*, Beijing: Shangwu yinshuguan, 1985 (<sup>1</sup>1940).
- Joad, C.E.M., *Matter, Life and Value*, Oxford: Oxford University Press, 1929.
- Jørgensen, Jørgen, *A Treatise of Formal Logic*, 3 Bde., Copenhagen: Levin & Munksgaard, 1931.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt: Insel Verlag, 1956 (<sup>5</sup>1983), Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Bd. 2.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (Smith, Norman Kemp, transl.), London, Macmillan & Co., Ltd., 1929.
- Kantor, Hans-Rudolf, »Die Rezeption Kants und die Einheit von Wissen und Handeln bei Mou Zongsan«, In: Hammer, Christiane & Bernhard Führer (Hrsg.) *Chinesisches Selbstverständnis und kulturelle Identität*. Dortmund: Projekt Verlag, 1996, S. 109–126.
- Kantor, Hans-Rudolf, *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi (538–597) und der philosophische Begriff des »Unendlichen« bei Mou Zongsan (1909–1995) – Die Verknüpfung von Heilslehre und Ontologie in der chinesischen Tiantai*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
- Kuang Jinlun 鄺錦倫, »Mou Zongsan de luoji zhexue« 牟宗三的邏輯哲學 (»Mou Zongsans logische Philosophie«), in: Mou Zongsan, *Lizexue*, Taipei: Zhengzhong shuju, 2004, S. 297–305.
- Lamotte, Etienne, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna*, Louvain: Université de Louvain, 1981.
- Lehmann, Olf, *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003.
- Lewis, Clarence Irving, *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley: University of California Press, 1918.
- Lewis, Clarence Irving und C. H. Langford, *Symbolic logic*, New York: Century Co., 1932.
- Lewis, Clarence Irving, *Mind and the World Order – Outline of a Theory of Knowledge*, New York: Charles Scribner's Sons, 1929.
- Li Minghui 李明輝 (Hrsg.), *Dangdai ruxue yu xifang wenhua* 當代儒學與西方文化 (*Zeitgenössischer Konfuzianismus und westliche Kultur*), Taipei: Zhongyanyuan wenzhesuo, 2004.
- Liang Shuming 梁漱溟, *Zhong Xi wenhua ji qi zhexue* 中西文化及其哲學, Beijing: Shangwu yinshuguan, 2000 (<sup>1</sup>1922).
- Makeham, John, *New Confucianism – a critical examination*, New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Meissner, Werner, *China zwischen nationalem Sonderweg und universaler Modernisierung – zur Rezeption westlichen Denkens in China*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994.
- Mill, John Stuart, *A system of logic, ratiocinative and inductive*, London: John W. Parker, 1843.
- Ng Yu-kwan, »Xiong Shili's Metaphysical Theory«, in: Makeham, 2003, S. 219–251.
- Nicod, Jean, »A Reduction in the Number of Primitive Propositions of Logic«, *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 19, 1917, S. 32–41.
- Qi Liang 啟良, *Xinruxue pipan* 新儒學批判 (*Kritik des Neukonfuzianismus*), Shanghai: Sanlian shudian, 1995.

Ramsey, Frank Plumpton, »The Foundations of Mathematics«, *Proceedings of the London Mathematical Society*, 1925, In: Ramsey, Frank P., *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays* (R. B. Braithwaite, Hrsg.), London: Routledge 2001 (<sup>1</sup>1931)

Reichenbach, Hans, »Logic empiricism in Germany and the present state of its problems«, *Journal of Philosophy* 33, 1936, 141–160.

Rolston, David L., *Traditional Chinese Fiction and Fiction Commentary*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

Russell, Bertrand, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1900 (<sup>2</sup>1937).

Russell, Bertrand, *Our Knowledge of the External World*, London: Open Court, 1914.

Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Logic*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1919 (<sup>1</sup>1960).

Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1919 (<sup>10</sup>1960).

Russell, Bertrand, *The Analysis of Matter*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1927.

Russell, Bertrand, *An Outline of Philosophy*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1927.

Russell, Bertrand, *An Inquiry Into Meaning and Truth*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1940.

Schmidt, Stephan, »Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt – zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des modernen Konfuzianismus« In: *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 19, 2008, S. 61–82.

Schmidt, Stephan, »Der grosse Chinese von Königsberg« – Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert«, In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33, 2008, S. 5–29.

Schmidt, Stephan, »Mou Zongsan, Hegel, and Kant: The Quest for Confucian Modernity«, In: *Philosophy East and West* 61.2, 2011, S. 260–302.

Schulz Zinda, Yvonne, »Li« und »Shi« als ontologische Antwort auf das Humesche Kausalitätsproblem innerhalb des Induktionsproblems in Jin Yuelins Werk Lun Dao, Dissertation, Hamburg, 2001.

Schwartz, Benjamin I. »Themes in Intellectual History: May Fourth and after«, in: *Republican China 1912–1949* (Hrsg. John Fairbank und Albert Feuerwerker), Bd. 13 von *The Cambridge History of China* (Allg. Hrsg. Denis Twitchett/John K. Fairbank), Cambridge u.a: Cambridge University Press, 1986, S. 439–444.

Shaughnessy, Edward L. »I ching (Chou i)«, In: Loewe, Michael (ed.), *Early Chinese Texts*, Berkeley: University of California, The Institute of East Asian Studies, 1993, S. 216–228.

Sharma, Dharendra, *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*, Mouton: The Hague/Paris, 1969.

Sheffer, Henry M. »A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebras, with Application to Logical Constants«, *Transactions of American Mathematical Society* 14, 1913, S. 481–488.

Smith, Norman Kemp, *Commentary to Kant's »Critique of Pure Reason«*, London, Macmillan & Co., Ltd., 1923.

Soothill/Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1937.

Stcherbatsky, Theodore, *Buddhist Logic*, vol. II, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers (repr.), 1993.

Su, Esther, »Mou, Zongsan (Tsong-san), *The Complete Works of MOU Zongsan* [...], In: *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 3.2, 2004, S. 335–341.

Suter, Rafael, »Erkenntniskritik und Selbstreflexion: Kritik als Praxis – Überlegungen zu einem neukonfuzianischen Begriff der ›Kritik‹ anhand des Frühwerks von Mǒu Zōngsān (1909–1995)«, *Polylog* 26, 2011, S. 43–89.

Tang Junyi 唐君毅, *Essays on Chinese Philosophy and Culture*, Tang Junyi quanji 唐君毅全集, Bd. 19, Taipei: Xuesheng shuju, 1988.

Unger, Ulrich, *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

Waismann, Friedrich, »Ist die Logik eine deduktive Theorie«, *Erkenntnis* 7, 1937/8, S. 274–281.

Wang, John C.Y., *Chin Sheng-t'an: His Life and Literary Criticism*, in: Wang Jingyu 王靖宇 (übers. und hrsg. Tan Beifang 談蓓芳), *Jin Shengtan de shengping ji qi wenxue piping* (金聖嘆的生平及其文學批評), Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2003.

Wang Wensheng 汪文聖, »Cong Husai'er de luoji xianxiangxue lai kan Mou Zongsan de Renshixin zhi pipan« 從胡塞爾的邏輯現象學來看牟宗三的認識心之批判 (»Eine Betrachtung von Mou Zongsans *Renshixin zhi pipan* vor dem Hintergrund von Husserls logischer Phänomenologie«) In: Li Minghui (Hrsg.), *Dangdai ruxue yu xifang wenhua* (Zeitgenössischer Konfuzianismus und westliche Kultur), Taipei: Zhongyanyuan wenzhesuo, 2004, S. 85–130.

Wang Xingguo 王興國, »Mou Zongsan luoji erfenfa sixiang chu tan« 牟宗三邏輯二分法思想初探 (»Eine erste Untersuchung zu Mou Zongsans logischer Methode der Binarität«), In: *Journal of Qujing Teachers' College* 22.2, 2003, S. 7–13.

Wang Xingguo, *Mou Zongsan zhexue sixiang yanjiu: Cong luoji sibian dao zhexue gouzao* 牟宗三哲學思想研究: 從邏輯思辯到哲學構造 (*Untersuchung zum philosophischen Denken Mou Zongsans: Von der logischen Analyse zur philosophischen Konstruktion*) Beijing: Renmin chubanshe, 2007.

Weinberg, Julius Rudolph, *An Examination of Logical Positivism*, New York: Harcourt, Brace and Co., 1936.

Wesołowski, Zbigniew, *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming*, Nettetal: Steyler Verlag, 1997.

Whitehead, Alfred North, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1919.

Whitehead, Alfred North, *The Concept of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1920.

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, New York: Free Press, 1978 (<sup>1</sup>1929).

Whitehead, Alfred North und Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, Bd. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

Whitehead, Alfred North und Bertrand Russell, *Principia Mathematica* (übers. H. Mokre), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

Wittern, Christian, *Das Yulu des Chan-Buddhismus: die Entwicklung vom 8.–11. Jahrhundert am Beispiel des 28. Kapitels des Jingde chuandenglü*. Bern, Berlin, u.a.: Lang, 1998.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1935, (<sup>1</sup>1921).

Wu Ran 無染, »Youxi sanmei« 遊戲三昧 (»Der Samadhi des freien Spiels«), In: *Hualun yanjiu* 96.4, 1999, S. 43–45.

Xiong Shili 熊十力, *Weishixue gailun* 唯識學概論 (*Einführung in die Nur-Bewusstseinslehre* [vijñānāvāda]), Beiping: Beiping daxue, 1923; in: Shili congshu 十力叢書, Bd. x, Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 2008.

Xiong Shili, *Xin weishi lun* 新唯識論 (*Neue Nur-Bewusstseinslehre*), Xiong Shili lun zhu ji 熊十力論著集, Bd.1, Beijing: Zhonghua shuju, 1999 (<sup>1</sup>1932).

Xiong Shili, *Fojia mingxiang tongshi* 佛家明相通釋 (*Abriss buddhistischer Termini und Begriffe*), Beiping. Beiping daxue, 1936; in: Shili congshu 十力叢書, Bd. x, Shanghai: Shanghai shudian; Beijing: Shiji chubanshe, 2007.

Xiong Shili, *Xin weishi lun – yutiwenben* 新唯識論 – 語體文本 (*Neue Nur-Bewusstseinslehre – umgangssprachliche Ausgabe*), Xiong Shili lun zhu ji, Bd. 1, Beijing: Zhonghua shuju, 1985 (<sup>1</sup>1944).

Xiong Shili, *Yinming dashu shanzhu* 因明大疏刪注 (Kommentare zu Auszügen aus Kuijis grossem Subkommentar zu Dignāgas logischen Schriften), In: Xiong Shili quanji, Wuhan: Hubei jiaoyu chubanshe, 2001, Bd. 1.

Xu Yibao, »Bertrand Russell and mathematical logic in China«, *History and Philosophy of Logic* 24.3, 2010, S. 181–196.

Yan Binggang 顏炳罡, *Zhenghe yu chongzhu – Dangdai daru Mou Zongsan xiansheng sixiang yanjiu* 整合與重鑄- 當代大儒牟宗三先生思想研究 (*Vollendung und Rekonstruktion – Untersuchungen zum Denken des zeitgenössischen grossen Konfuzianers Mou Zongsan*), Taibei: Xuesheng shuju, 1995.

Yan Binggang, *Mou Zongsan sixiang pingzhuan* 牟宗三思想評傳 (*Kritisch-biographische Darstellung von Mou Zongsans Denken*), Beijing: Beijing tushuguan chubanshe, 1998.

Yan Binggang, *Huiming xiangxu: Xiong Shili* 慧命相續: 熊十力, Hongkong: Zhonghua shuju, 1999.

Yu Jiyuan, »Xiong Shili's Metaphysics of Virtue«, in: Cheng und Bunnin, 2001, S. 127–146.

Zhang Dongsun 張東蓀, *Daode zhexue* 道德哲學, Shanghai: Zhonghua shuju, 1931.

Zhang Qingxiong, *Xiong Shilis Neue Nur-Bewusstseins-Theorie*, Bern: Peter Lang, 1993.

Zheng Jiadong 鄭家棟, *Mou Zongsan* 牟宗三, Taibei: Dongda tushu gongsi, 2000.

Zhu Qinghua 朱清華, »Zhexue pinglun zazhi he Zhongguo jinxiandai zhexue« (〈哲學評論〉雜誌和中國近現代哲學), *Xueshu yuekan* 8, 2000, S. 42–43; 77.

### 3. Buddhistische Primärquellen

Alle buddhistischen Primärquellen sind zitiert nach:

Takakusu Junichirô 高楠順次郎 und Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (Hrsg.), Taishô Shinshû Daizôkyô 大正新修大藏經, Tokyo: Taishô Issaikyô Kankôkai, 1924–1932.

*Daboreboluomido jing* 大般若波羅蜜多經 (*Mahāprajñāpāramitā sūtra*), übers. Xuanzang, Taishô Tripiṭaka Bd. T05, Nr. 220

*Daboniepan jing* 大般涅槃經 (*Mahāparinirvāṇa sūtra*), Taishô Tripiṭaka Bd. T12, Nr. 374

*Dazhidulun* 大智度論 (*Mahāprajñāpāramitā śāstra*), verf. Nāgārjuna, Taishô Tripiṭaka Bd. T25, Nr. 1509

*Moheboreboluomi jing* 摩訶般若波羅蜜經 (*Mahāprajñāpāramitā sūtra*), übers. Kumārajīva, Taishô Tripiṭaka, Bd. T08, Nr. 223

*Wumenguan* 無門關, kompil. Wumen Huikai, Taishô Tripiṭaka, Bd. T48, Nr. 2005

*Yin ming ru zhengli lun shu* 因明入正理論疏 (Subkommentar zu Dignāgas Nyāyapraveśa und Nyāyamukha), verf. Kuiji, Taishô Tripiṭaka, Bd. T44, Nr. 1840